

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية

علم الكلام الإسلامي

دراسة في القواعد المنهجيّة

رضا بِرِنْجكَارْ

ترجمة: حسنين الجمّال

رضا بِرِنْجْكَارْ

ولد عام 1963م في إيران. تلقى علومه الأولية في مسقط رأسه، ثمّ انتقل إلى الحوزة العلمية في قم ودرس فيها الفقه والأصول والفلسفة والكلام، واشتغل إلى جانب ذلك بدراسة الفلسفة الغربية. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة طهران. يعمل في التدريس في الحوزة وهو عضو هيئة علمية في جامعة طهران. له نشاط في عدد من مراكز الدراسات والمؤسسات البحثية. شارك في مؤتمرات عدة ونشر دراسات ومقالات في عدد من المجلات العلمية. من كتبه:

1- مباني خداشناسی در فلسفه يونان واديان الهی، نشر نبأ، 1996.

2- آشنايی با علوم اسلامی: كلام، فلسفه، عرفان، نشر سمت وطه، 2000.

3- كلام وعقايد، توحيد وعدل، نشر سمت ودانشگاه قرآن وحديث، 2008.

4- روش شناسی علم كلام، دار الحديث، وسمت، وپژوهشگاه قرآن وحديث، 2012 (هذا الكتاب).

5- الحوار بين الحضارات في الكتاب والسنة، دار الحديث، 2000 (بالاشتراك).

6- دانش نامه عقايد اسلامی، عشرة مجلّدات، دار الحديث، 2006 (بالاشتراك).

علم الكلام الإسلامي

دراسة في القواعد المنهجيّة

رضا بِرِنْجْكار

علم الكلام الإسلامي

دراسة في القواعد المنهجيّة



المؤلف: رضا برنجكار

العنوان: علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجيّة

العنوان الأصلي: روش شناسى علم كلام: اصول استنباط ودفاع در عقايد

الناشر الإيراني: مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية (سمت)، ومركز تنمية العلوم الإنسانية

ترجمة: حسنين الجمال

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

تصميم الغلاف: حسين موسى

طباعة: DB UK 03 336218

الطبعة الأولى: بيروت، 2016

ISBN: 978 - 614 - 427 - 080 - 6

Islamic Kalām
A Study in Methodological Rules

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 ـ خلف الفانتزي وُرلد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/ 55

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة النّاشِرَيْن

كان علم الكلام وما زال ويبدو أنّه سوف يبقى علمًا أساسًا تُبنى على مفرداته وجزئيّاته كثيرٌ من جزئيّات سائر العلوم ومفرداتها؛ بل وفي بعض الأحيان كبرياتها. ومن أمثلة ذلك بناء بعض القواعد الكبرى في علم الأخلاق وعلم أصول الفقه الإسلاميّين على بعض المبادئ التي يُحسم القول فيها كلاميًّا، وأشير هنا إلى قاعدة الحسن والقبح التي تحوّلت إلى أساس تُبنى عليه مواقف أصولية وأخلاقيّة. ولا ينتهي الكلام عند هذه القاعدة الكلاميّة؛ بل يتعدّاه إلى ما يتّسع المقام للخوض فيه.

وقد التفت علماء المسلمين إلى مدى أهميّة علم الكلام لسائر العلوم؛ ولأجل هذا تجد أنّ الكتب الفقهيّة القديمة كانت تمهّد للفقه بالحديث عن أمرين أحدهما عرض بعض القضايا العقدية والآخر الحديث عن بعض القواعد المنهجية للفقه. وممّا يُلاحظ أيضًا في التقليد البحثيّ الإسلاميّ أنّ بعض المسائل الأساس المرتبطة بعلم الكلام بُحِثت في علوم أخرى كعلم الأصول مثلًا، ومن ذلك البحث حول حجيّة خبر الواحد في القضايا العقديّة؛ حيث تعرّض الأصوليّون للبحث فيها في سياق البحث عن حجّية خبر الواحد وحدود هذه الحجّية.

وينطلق الكاتب في تدوينه لهذا الكتاب من الإيمان بأهميّة علم الكلام

لسائر العلوم الإسلاميّة **أوّلا**، ومن حاجة هذا العلم نفسه إلى التمهيد المنهجيّ والبحث عن القواعد الأساس التي يجب أن يُبنى عليها البحث الكلاميّ **ثانيًا**. ولا يدّعي الكاتب ولا ندّعي له أنّ ما أتى به لم يسبقه إليه أحد، ولكنّنا نوافقه الاعتقاد بحاجة هذا العلم للبحث في منهجه بشكلٍ مستقلٍّ، فإذا كان الفقه أسس لقواعده في علم خاصٍّ عُرف باسم علم الأصول، والفلسفة أسّست لنفسها بعلم سُمِّي بعلم المنطق، فإنّ البحث الكلاميّ من حقّه أن يُمهَّد له بدرس قواعده المنهجية وبالبحث عن المصادر التي ينبغي أن يُبنى عليها القول في هذا العلم.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية

بيروت، 2016

أول الكلام

لا شك في أنّ العقائد ومعارف الدين النظرية هي أهم ركن في المعرفة الدينية. وعلم الكلام واحد من العلوم الإسلامية التي تتولى استنباط العقائد الدينية، وبيانها، وتنظيمها، وإثباتها والدفاع عنها. وهو من العلوم الإسلامية الأصيلة والمستقلة التي حظيت باهتمام المفكرين المسلمين، ما سمح بوضعه في مصافّ علم الفقه؛ بل فوقه منزلة ومقامًا. وتزامنًا مع تطور علم الكلام، صار الفكر الإسلامي المعتمد على مدرسة أهل البيت (ع) أكثر عمقًا وأشد متانة.

وفي هذا المجال سعى كبار متكلمي الإمامية في المرحلة الأولى إلى بيان معالم مدرسة أهل البيت (ع) الأساسية. وقد دافعوا بشدة عن أصل الفكر الإسلامي النقي في مقابل التيارات المنحرفة. وفي المرحلة الثانية، بذل علماء الإمامية الكبار كالشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى والشيخ الطوسي جهودًا عظيمة لتدوين منظومة كلامية جامعة. وقد أسفرت هذه الجهود الفكرية عن تراث إسلامي شيعي يُعتدّ به.

وما يدفعنا إلى دراسة جديدة للمعارف العقدية أمور عدة منها: أنه يظهر من سيرة أهل البيت (ع) أن عنصري الزمان والمكان دخيلان في كيفية بيان المعارف القرآنية للشرائح الاجتماعية، وأنه لا بد من مخاطبة أهل كل زمان

على قدر عقولهم، وأن الظروف الاجتماعية والسياسية كان لها أثر على بلورة المعارف العقدية، مضافًا إلى بروز شبهات جديدة تنتظر المتصدين لحلها. هذه الأمور كلّها تبعث على قراءة جديدة للمعارف العقدية على ضوء مدرسة أهل البيت (ع) بغية الوصول إلى رؤية معرفية أشمل وأدق.

كما إنّ ثمة أمورًا عدة أخرى تدعو إلى إعادة البحث في التراث الكلامي الإمامي منها: تأسيس نظام إسلامي في إيران يتبع مدرسة أهل البيت في فهمهم للإسلام، وحاجة كثير من شعوب العالم للتعرف على هذا الفهم، وأخيرًا معالجة الشبهات التي ينشرها المعارضون للإسلام عمومًا ولمدرسة أهل البيت خصوصًا.

ولما كانت مؤسسة كلام أهل البيت التابعة لمؤسسة دار الحديث، تتولى بيان منهج أهل البيت وفكرهم، وتهدف إلى إظهار فضل هذه المدرسة على سائر المدارس، فقد كان هذا الكتاب أول ترجمة جدية لتحقيق هذه الأهداف. ويعد هذا الكتاب حصيلة سنوات من الجهد العلمي قضاها الباحث الدكتور الشيخ رضا برنجكار في التدريس والبحث العلمي في تخصص علم الكلام الإسلامي. وقد لقي هذا الجهد العلمي صدًى طيبًا في الحوزة العلمية. وإذ تعتزم المؤسسة طباعة هذا العمل فإنها تتقدم بالشكر من الباحث العزيز متمنية له التوفيق والاستمرار. وفي ختام هذه الكلمة نتقدم بالشكر لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل، ونخص بالشكر مدير مؤسسة دار الحديث لمساعيه في نشر هذا العمل.

«باش تا صبح دولتش بدمد كاين هنوز از نتايج سحر است»
(ابق مستيقظًا إلى أن يطلع صبح دولته فما تراه ليس سوى ثمرات السحر)

مدير مؤسسة كلام أهل البيت (ع)
محمد تقي السبحاني

المقدمة

لا يخفى أن منهج كل علم وموضوعه وغايته هي من الخصائص الأساسية التي يجب البحث عنها. ويعدّ البحث عن منهج علم الكلام من المقدمات الضرورية في المجال الكلامي. ويمكن الاستفادة في مباحث منهج علم الكلام من بعض الأبحاث الكلامية المذكورة في الكتب الكلامية القديمة والجديدة.

ولا شك في أنّ تحليل مناهج العلوم يبحث عنه خارج إطار العلوم نفسها. ومن الواضح أنه إلى الآن لم يُدوّن علم مستقل يبحث فيه عن منهج علم الكلام. وقد جرت العادة أن يذكر في بداية كل كتاب في علم من العلوم -بما في ذلك علم الكلام- أهم خصائص العلم التي منها المنهج. ويُصطلح على هذه الخصائص برؤوس العلم الثمانية.

ولا يخفى أنه عندما تَنْصَبُّ الأنظار العلمية على علم بلغ أوج كماله، فإننا ننكب على إعادة قراءة هذا العلم وعلى السعي لدراسة منهجه.

فمع الالتفات إلى تأسيس المراكز والمؤسسات العلمية العاملة في مجال علم الكلام، وإلى انتشار الكتب والمقالات المتعددة المرتبطة ببيان العقائد الدينية والإجابة عن الأسئلة والشبهات حول الدين والإسلام والتشيع، نستنتج أن علم الكلام قد وصل ـ نوعًا ما ـ إلى هدفه المنشود

وجذب اهتمام العلماء إليه؛ لذا يمكن القول إنه قد آن الأوان لطرح الأبحاث المتعلقة بمنهجية علم الكلام.

فكل علم يحتاج إلى مجموعة من المباني والمناهج التي يبحث عنها في علم آخر. على سبيل المثال، نجد أنه يبحث عن منهج الفلسفة في علم المنطق، وعن منهج الفقه في علم الأصول وعن منهج العلوم التجريبية في فلسفة العلم. بناء عليه، لا بد من بحث منهج علم الكلام في علم آخر. ولا يخفى أن علم الكلام يحتوي على بعض المباحث المنطقية والأصولية، إلا أنه يحتوي أيضًا على بعض المباحث المختصة به. لذا لا بد من دراسة هذه المباحث وبحثها في علم آخر جديد. والكتاب الذي بين يديك يسعى لطرح مباحث كهذه تفتقر إليها الساحة العلمية، في محاولة لتأسيس علم جديد.

لقد أشار المتكلمون خلال تعريفهم علم الكلام إلى بُعدين: بُعد استنباط العقائد الدينية، وبُعد الدفاع عن العقائد الدينية. ويشير هذان البعدان إلى وظيفتي المتكلم الأساسيتين، حتى إنه يمكن رد سائر وظائف المتكلم إلى هاتين الوظيفتين.

وقد رُتبت مباحث هذا الكتاب على ثلاثة أبواب. الباب الأول يحتوي على مباحث تمهيدية. والباب الثاني هو «منهج الاستنباط»، وفيه فصلان هما: المنهج النقلي والمنهج العقلي. أما الباب الثالث فهو «منهج الدفاع»، وفيه خمسة فصول: التبيين، التنظيم، الإثبات، رد الشبهات وردّ المدارس المعارضة.

في شتاء 1375هـ.ش. كتبت مقالة في مجلة «نقد ونظر» بعنوان «روش شناسى علم كلام: روش استنباط از متون دينى»[1]، ومنذ ذلك الوقت بدأت تراودني فكرة كتابة كتاب في هذا المجال. وقد نشرت خلال هذه الفترة الزمنية مقالات عدة حول العقل.

---

(1) ترجمة عنوان المقالة: **«منهج علم الكلام: منهج الاستنباط من النصوص الدينية»**.

وفي سنة 1389هـ.ش. اقترحت عليّ «موسسه فرهنگى امامت»[1] ـ التي أقامت في حوزة قم العلمية دورة تخصصية حول الإمامة ـ أن أتولى مهمة تدريس منهج علم الكلام. وقد دُوِّنت تلك الدروس التي ألقيتها ثم أُعدت على شكل كرّاسات. وبعد شروع مؤسسة كلام أهل البيت (ع) ـ التابعة لمؤسسة دار الحديث ـ بالعمل، تم تأسيس قسم منهج علم الكلام في تلك المؤسسة.

وقد نوقشت في هذا القسم من المؤسسة المباحث التي دُرّست في مجال منهج علم الكلام مع ثلة من فضلاء الحوزة العلمية الضليعين في هذا الحقل العلمي.

واختير الشيخ الفاضل مهدي كريمي ـ أمين القسم ـ لتولي مسؤولية تحقيق الكراسات المعدة للتدريس وتعديلها وإكمالها على ضوء المقالات الأخرى التي كتبتها وعلى ضوء التعديلات التي أجريتها على تلك الكراسات أثناء تدريسي لها. وقد أخذ كلٌّ من أعضاء القسم تحقيق جزء من القسم الثالث من الكتاب على عاتقه، حيث استفيد من هذه التحقيقات في القسم الثالث منه. وقد ساعدني الشيخ الفاضل مهدي نصرتيان في إدخال بعض التعديلات على هذا القسم الثالث.

وقد عرضنا هذه المباحث المنقحة على عدد من أعضاء لجنة الكلام الإسلامي في الحوزة العلمية في قم، فأدخلوا بعض التعديلات على هذه المطالب للمرة الثالثة.

وأرى من واجبي أن أشكر كل من ساهم في تدوين هذا الكتاب ونشره، لا سيما الشيخ الفاضل مهدي كريمي الذي لولا جهوده المباركة لما أنجز هذا العمل على أفضل وجه. كما أشكر سماحة الشيخ الفاضل مهدي نصرتيان الذي كان له دور مؤثر في هذا العمل، وأعضاء قسم منهج الكلام

(1) مؤسسة الإمامة الثقافية.

الأفاضل: الشيخ أفقي، الشيخ جدي، الشيخ صميمي والشيخ نصرتي. ولا أنسى شكر مدير مؤسسة كلام أهل البيت (ع) الشيخ السبحاني الذي استفدنا من إلفاتاته القيمة وتقييمه الدقيق، ومعاون مدير المؤسسة السيد هادي السيد وكيلي الذي ساعدنا في نشر هذا الكتاب، ومدير لجنة الكلام الإسلامي الشيخ الدكتور صادقي الذي أفادنا باقتراحاته، والشيخ الفاضل مسعودي الذي استفدنا من تقييمه لهذا الكتاب.

رضا برنجكار

قم، 21 مهر 1391هـ.ش.

الموافق لـ 25 ذي القعدة 1433هـ.ق.

الباب الأول: مباحث تمهيدية

إن مباحث الكتاب الأصلية -كما أشرنا سابقًا- موزعة على بابين: الاستنباط والدفاع. وهذا الباب ليس من الأبواب الأصلية بل هو مُعدّ لذكر مباحث موطئة للمباحث الأصلية ومعينة على فهم أدقّ لها. وتجدر الإشارة إلى أن طرح بعض المباحث كمقدمة لبابي الاستّنباط والدفاع لا يعني أن هذه المباحث التمهيدية ليست مهمة في ذاتها؛ بل إن بعض هذه المباحث التهميدية ذات أهمية عالية، فلاحظ.

علم الكلام ومميزاته الأصلية

بالتزامن مع ظهور النزاعات العقدية واختلاف الرؤى الكونية عند المسلمين، نشأ علم يتناول المباحث العقدية. وسميّ هذا العلم بأسماء عدة، نحو: «علم العقائد»، «الفقه الأكبر»، «علم الكلام»، «علم التوحيد والصفات» و«علم أصول الدين»[1]. وأشهر هذه الأسماء هو «علم الكلام» الذي شاع منذ القرن الثاني تقريبًا.

وقد ذكروا تعاريف عدة لهذا العلم خلال سيره التاريخي[2]. ولن ندخل في البحث حول كل تعريفٍ من هذه التعاريف؛ لأن المقام سيطول بنا. ولكن يمكن أن نلحظ النظرتين الأساسيتين إلى علم الكلام بنحو كلي.

---

(1) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص164؛ علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ج1، ص238؛ نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص1؛ ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، ص20.

(2) لمزيد من الاطلاع على هذه التعريفات، انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص475؛ محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص22؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ص6؛ الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج1، ص34؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص163.

ففي القرنين الأول والثاني بعد الإسلام، طرح الكلام كعلم يراد منه الدفاع عن المعتقدات الدينية. وفي المقابل، كان يطلق علم الفقه على كل المعارف الدينية المستنبطة من الكتاب والسنة.

وعلى هذا الأساس، كانت وظيفة علم الفقه تكمن في استنباط المعارف العقدية، الأحكام الشرعية والمسائل الأخلاقية. وكان علم الكلام متصديًا للدفاع عن تلك المعارف. وقد قسموا الفقه إلى «الفقه الأكبر والفقه الأصغر»[1] استنادا إلى هذه النكتة العلمية، حيث أرادوا بالفقه الأكبر علم الكلام.

وأغلب تعاريف علم الكلام ناظرة إلى هذا التعريف المذكور أعلاه. فعلى سبيل المثال، نرى الفارابي يعرّف علم الكلام بأنه:

«صناعةُ الكلام ملكة يَقتدرُ بها الإنسانُ على نُصرةِ الآراء والأفعال المحمودة التي صَرَّح بها واضِعُ الملّة، وتَزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»[2].

وقد تلقى علماء القرون التالية هذا التعريف بالقبول. فها هو اللاهيجي يقول:

---

(1) يرى بعضهم أن هذه التسمية تعود إلى أبي حنيفة (ت 150هـ.ق) لأنه سمى كتابه الكلامي بالفقه الأكبر. إلا أنه إن كان هذا المدعى صحيحًا، فإن غاية ما يدل عليه هو شيوع تسمية علم الكلام بالفقه الأكبر في ذلك الزمان، لا أن أبا حنيفة هو مبتكر هذا الاصطلاح. هذا عدا عن إمكان التشكيك في صحة نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة.(انظر: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ج1، ص238).

(2) الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص107. يذكر الفارابي في الصفحة نفسها: «أن صناعة الفقه هي التي بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرّح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير». ثم يذكر الفرق بين علم الفقه وعلم الكلام فيقول في الصفحة نفسها أيضًا: «الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة مسلمة بجعلها أصولًا، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولًا من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى».

«الكلامُ علمٌ يقتدرُ معه على إثبات العقائدِ الدينيّة بإيرادِ الحُجَج ودَفعِ الشُّبَه»[1].

وقد أشارت الآيات والروايات إلى هذا المعنى من الفقه والكلام، فعلى سبيل المثال، نجد أن ظاهر الآية الشريفة ﴿لِيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[2] هو فهم المعارف الدينية كلها؛ بل يمكن القول إن المراد في الدرجة الأولى هو فهم المسائل العقدية ويليه فهم الأخلاق والأحكام. ويعيننا على هذا الترقي ما ورد في تتمة الآية الكريمة ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾. ويمكن أن نفهم ومن خلال رواية يونس بن يعقوب أن الكلام هو علم المناظرة ومحاججة الخصم بقصد إثبات المعارف الدينية ورد العقائد المخالفة، ففي هذه الرواية يقول الإمام الصادق (ع) ليونس: «يا يونُس لو كنتَ تُحسنُ الكلامَ كلّمته»، فيجيب يونس: «إنّي سَمِعتك تَنهى عَن الكلام وتقول: وَيلٌ لِأصحابِ الكلام»، ثم يقول له الإمام (ع): «اُخرُج إلى البابِ فانظُر مَن تَرى مِن المُتكلّمين فَأدخِله»[3].

وقد عبّر اليونانيون وآباء الكنيسة عن هذا المعنى من علم الكلام بكلمة apology (= الدفاع)، وسمّوا العالِم المختص به apologist (= المدافع)[4].

أما النظرة الثانية إلى علم الكلام، فقد نشأت في القرن الثالث تقريبًا وما بعد، ثم شاعت بعد ذلك في الأوساط. وفي هذه النظرة، يظهر علم الكلام أنه تكفل استنباط المعارف وتولى الدفاع عنها. وليس المراد من المعارف في هذه النظرة المعارف العقدية والدينية فقط. وفي مقابل هذا التعريف لعلم الكلام، عُرّف علم الفقه بأنه علم فهم الأحكام العملية من المصادر الدينية.

---

(1) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج1، ص38، وقد ورد في **مقدمة ابن خلدون** تعريف مشابه له: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات». (ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص458).

(2) سورة التوبة: الآية 122.

(3) الكليني، **الكافي**، ج1، ص171

(4) محمد إيلخاني، **تاريخ فلسفه در قرون وسطى ورنسانس**، ص38؛ William L. Reese, **Dictionary of Philosophy and Religion**, p20-21.

وبعض تعاريف علم الكلام ناظرة إلى هذا المعنى من علم الكلام. فعلى سبيل المثال، قال في شرح المقاصد:

«الكلامُ هو العلمُ بالعقائد الدّينيّة عَن الأدلةِ اليقينية»[1].

وكذلك كتب العلامة الحلي:

«العلم المتكفل به [واجب الوجود] هو علم الكلام الناظر في ذات الله تعالى وصفاته، والمعلوم فيه كيفيه تأثيراته»[2].

وتجدر الإشارة إلى أن اقتصارهم في تعريف علم الكلام على ذكر البعد المعرفي فقط، لا يدلّ على رفضهم البعد الدفاعيّ منه؛ لأنك تراهم في كتبهم قد اهتموا بهذا البعد أيضًا.

وحيث إن النظرة الثانية إلى علم الكلام هي السائدة اليوم، كان هذا الكتاب ناظرًا إليها. وبالتالي، يمكن تعريف علم الكلام بقولنا:

«هو العلم الباحث عن العقائد الدينية اعتمادًا على المنهجين العقلي والنقلي، والمسؤول عن تبيينها وتنظيمها وإثباتها استنادًا إلى مصادر هذه العقائد، والردّ على شبهات المخالفين واعتراضاتهم».

ولا يخفى أنه قد أشرنا في هذا التعريف إلى موضوع العلم ومنهجه وغايته. فالموضوع هو العقائد الدينية، والمنهج عبارة عن المنهجين العقلي والنقلي، والغاية هي استنباط العقائد والدفاع[3] عنها[4]. فنكون قد ذكرنا في

---

(1) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص163.

(2) العلامة الحلي، **مناهج اليقين في أصول الدين**، ص35؛ العلامة الحلي، **نهاية المرام في علم الكلام**، ص5.

(3) عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ج1، ص5؛ العلامة الحلي، **نهاية المرام في علم الكلام**، ج1، ص12.

(4) ومن الجدير بالذكر أنه لا يراد رد الإشكالات والشبهات الواردة على فرع فقهي وكيفية استنباطه؛ بل المراد هو دفع الشبهات الواردة على العقائد الدينية فتكون مهمة دفع هذا الإشكال من مهام علم الكلام.

هذا التعريف خصائص العلم الثلاث الأصلية. ومدار البحث في هذا الكتاب حول منهج علم الكلام. وفي ما يأتي سنذكر ما يفيد في توضيح غاية علم الكلام ومنهجه.

أهداف المتكلم ودوره

أشرنا في العنوان السابق إلى أن غاية علم الكلام هي استنباط العقائد والدفاع عنها. وهاتان الغايتان هما من وظائف المتكلم وأهدافه أيضًا، ويمكن تحليلهما إلى وظائف ست.

إن عمل المتكلم في مقام الاستنباط أو مقام الثبوت مشابه لعمل الفقيه في فقهه العملي. وفي مقام الدفاع أو مقام الإثبات ترى المتكلم يقوم بمهام خمس أساس، هي:

بيان المطالب وتوضيحها: فالمتكلم يوضح المعارف الدينية المستنبطة للمخاطب بأسلوب سلس يألفه المخاطب. وإذا مست الحاجة، فإنه يتصدى أيضًا لتحليل هذه المعارف وبيان مبانيها ولوازمها.

التنظيم: ينظم المتكلم المعارف المستنبطة ويعتني بهيئتها، فيقدم مطلبًا ويؤخر آخر بغية إظهار هذه المعارف ضمن قالب منطقي متسلسل ومنظم.

الإثبات: يثبت المتكلم تلك المعارف المستنبطة للمخاطب مع مراعاة حال المخاطب ككونه ملحدًا أو مسيحيًا أو مسلمًا مختلفًا في المذهب؛ لذا يمكن أن ترى المتكلم يستنبط مطلبًا من النصوص الدينية، ثم يستعين على إثباته بالدليل العقلي في مقام الإثبات.

رد الشبهات: والمراد من الشبهات هو تلك التي ترد على المعارف المستنبطة.

رد العقائد المعارضة للدين: يطّلع المتكلم على العقائد المعارضة للدين حتى وإن لم تُطرح شبهة مستندة إلى تلك العقائد. فعلى سبيل المثال، يجب

على المتكلم أن يردّ على المدرسة الداروينية والماركسية، حتى وإن لم يتعرض أنصار هاتين المدرستين للإسلام. والسر في ذلك، أن قبول هاتين المدرستين وأشباههما معارض للدين الإسلامي.

ولا بد من الالتفات إلى أن هذه الوظائف المذكورة هي وظائف المتكلم تجاه المخاطب، وهي تقع في مقام الدفاع عن الدين؛ لذا، فإن لم يُرِدْ عالم الدين تبليغ الدين ولا الدفاع عنه؛ بل اكتفى بتنظيم المعارف الدينية لنفسه، فإننا لا نطلق على هذا التنظيم والجهد اسم الدفاع. وبعبارة أخرى: إن المتكلم بعد فهمه للدين تراه ينبري للدفاع عن الدين، فإن اكتفى باستنباط العقائد فقط، فإنه يطلق عليه لفظ عالم الدين، بل بشكل أدق يطلق عليه لفظ عالم بالعقيدة. ولا يستحق أن يطلق عليه لفظ المتكلم؛ لذا، عندما يقال لعالم إنه متكلم، فلا بد من أن يكون خبيرًا في مجالي الاستنباط والدفاع. بناء عليه، إن وُجد شخص مستنبط لبعض المعارف الدينية وقادر على الدفاع ـ ولو لم يكن يتقن الدفاع بشكل مميز، بحيث يصدق عرفًا أنه يدافع ـ، فإنه يمكن أن يقال له متكلم. فهذا الشخص متكلم وإن لم يكن ملمًّا ببعض وظائف المتكلم كردّ العقائد المعارضة للدين مثلًا.

مصادر علم الكلام ومنهجه

سوف نتعرض في هذا الكتاب للبحث عن المناهج الخاصة التي تجب الاستفادة منها لأداء مهام علم الكلام الست. فبشكل عام، يمكن القول إنّ منهج علم الكلام منهج عقليّ نقليّ. والجدير بالذكر أنّ الاستنباط من مهام العقل بينما مصادره هي العقل والنقل. فالمتكلم يستفيد من عدد من المصادر هي: البديهيات العقلية، والآيات الكريمة والروايات المعتبرة. والدفاع أيضًا مهمة العقل؛ إذ يمكن فيه للمتكلم ـ مع الالتفات إلى عقائد المخاطب ـ أن يستند إلى الأصول العقلية أو النقلية أو إلى كليهما.

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ المقصود من «المنهج العقلي» أوسع من معناه

الشائع الذي لا يمكن الاستفادة فيه إلا من المبادئ العقلية، والذي تُرتّب فيه المقدمات العقلية الصرفة على أشكال منطقيّة يُتوصل بها إلى المجهولات.

وبعبارة أخرى: المقصود من المنهج العقلي هو كل منهج غير نقلي. ففي مقام الدفاع عن الدين يمكن الاستفادة من كل منهج معتبر كالمنهج التجريبي أو التاريخي. فعلى سبيل المثال، يمكن للمتكلم أن يستفيد من النتائج القطعية لعلم النفس والفيزياء والكيمياء؛ بل من الأساليب الإحصائية والدراسات الميدانية أيضًا إن كانت تصبّ في إطار بيان تعاليم الدين وإثباتها والدفاع عنها. لذا، يمكن للمتكلم أن يطرح أمورًا أخرى غير العقل والنقل سواء أكانت دينية أم غير دينية.

وعليه، يمكن تقسيم مصادر علم الكلام بنحو كليّ إلى قسمين: «العقل والنقل». والمقصود من النقل هو المصادر النصية الإسلامية أي القرآن الكريم والحديث. فالقرآن الكريم هو المصدر الوحيانيّ، والحديث مبيّن له. لذا، تجد أنه من الطبيعيّ رجوع المتكلّم في مقام الاستنباط إلى القرآن الكريم والحديث؛ لأنّهما أهم مصدرين لاستنباط المعارف الإسلامية. على أنه قد وقع البحث مفصّلًا عن هذين المصدرين في الكتب الأصولية، وسنتعرض إلى بعض الأبحاث المتعلقة بهما في فصل «المنهج النقليّ» من هذا الكتاب، فانتظر.

وفي هذه الأبحاث لا نقصد من كلمة «عقل» القوة المعرفية في مقابل سائر القوى؛ بل يراد منها ما يشمل القوى المعرفية البشرية في مقابل الوحي الإلهي. وهذه القوى تشمل الحس، والقلب، والوجدان والفطرة، على نحوٍ تكون المعرفة الحاصلة منها قطعية.

نعم، قد تستعمل كلمة العقل في معنى اصطلاحي خاص أحيانًا، وهذا ما سنبحث عنه في فصل «المنهج العقليّ».

وقد مر سابقًا أن المتكلمين المسلمين أشاروا في تعريفهم لعلم الكلام إلى بعدين هما: «استنباط العقائد الدينية» و«إثبات العقائد الدينية والدفاع

عنها»[1]. وقد احتل هذا البعدان ـاللذان يشتمل كلّ منهما على مراحل عدةـ عندهم المرتبة الأساس في مقام العمل[2]. وقد دعت ضرورة الرد على المعارضين إلى أن يكون البعد الدفاعي محلّ اهتمامهم الأكبر.

وبغضّ النظر عن اختلاف المتكلمين في كيفية إثبات وجود الله، وطريق الوصول إلى معرفته، فإنّهم بعد إثبات وجوده سبحانه، وبعد البحث عن النبوة الخاصة للنبي محمد (ص)، يلجأون في مقام استنباط العقائد الدينية إلى العقل والوحي. لكننا نجد لديهم توجهات وأذواقًا مختلفة في الاستفادة من هذين المصدرين. فالمعتزلة ذهبوا إلى القول إنّ المعارف العقدية عقلية، وإلى حصر دور الوحي في تأييد حكم العقل أو الإرشاد إليه[3]. أما الأشاعرة، فقد اعتبروا أن الواجبات كلّها وكلّ حسن وقبح مستفاد من النقل[4]، وينحصر دور العقل الأساس في الدفاع عن المعارف الدينية. وذهب أهل الحديث وبعض الشخصيات كأحمد بن حنبل ومالك بن أنس إلى حصر مصدر الاعتقاد بالكتاب والسنة. كما إنّهم احترزوا عن الخوض في المسائل الكلامية[5]. أما متكلمو الإمامية، فعلى الرغم من اتفاقهم على أصل حجية العقل والوحي، إلا أنهم انقسموا إلى اتجاهات مختلفة في هذا المجال.

وعلى أي حال، فإنه لا يخفى أن إثبات حجية القرآن والسنة متوقف على إثبات وجود الله والنبوة. فبعد أن يثبت هذان الأصلان بالمنهج العقلي،

---

(1) انظر: سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص163؛ الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج1، ص34؛ عبدالرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ص5؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **گوهر مراد**، ص18و20؛ جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، ص319.

(2) 2رضا برنجكار، **معرفت فطرى خدا**، ص.139

(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص42.

(4) المصدر نفسه، ص101،102.

(5) 5 محمّد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص. 461

يمكن الاستفادة من الوحي كمصدر للمعرفة العقدية؛ لذا، كان لا بد من الحديث عن كلّ من المنهجين العقلي والنقلي حتى يُعلم دور كل منهما في المباحث العقدية.

ولهذا ترى القسم الثاني من هذا الكتاب «منهج الاستنباط»يشتمل على فصلين: «المنهج العقلي والمنهج النقلي». كما إنّنا سنشير إلى دور العقل والنقل في القسم الثالث «منهج الدفاع».

أقسام المعرفة العقدية ودرجاتها

تقدم أن موضوع علم الكلام هو العقائد. ولا يخفى أن بيان موضوع كل علم ضرورةٌ لا يمكن إنكارها. لذا، لا بد من إيضاح حقيقة المعرفة العقدية قبل الخوض في أي موضوع جزئي أو كلي في علم الكلام.

وتعرّف «المعرفة» تارة بكونها مطلق العلم الذي ينقسم إلى علم حصولي وعلم حضوري، والعلم الحصولي ينقسم بدوره إلى تصور وتصديق. وتارة أخرى يراد منها إما التصور وإمّا التصديق الذي يقسم بدوره إلى تصديق ذهني وتصديق قلبي. نعم، قد تطلق المعرفة ويراد منها معرفة الحقيقة الخارجية[1].

ونريد من المعرفة العقدية في هذا الكتاب التصديقَ العملي الجوانحي والاختياري. وتوضيح ذلك: أنّ المشهور بين الفلاسفة هو أن المعرفة معلولةٌ لعلل وعوامل خارجية، وأن مبادئ العمل الثلاثة: «المعرفة والميل والإرادة» ليست اختيارية[2]. لكن هذه النظرية تواجه إشكالات عدة.

(1) هذا هو المعنى اللغوي للمعرفة. انظر: أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص62؛ المقري الفيومي، **المصباح المنير**؛أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**؛ الزمخشري، **أساس البلاغة**، مادة «عرف»؛ رضا برنجكار، **معرفت فطرى خدا**، ص57 و58.

(2) ملاصدرا، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج6، ص354 وج4، ص114.

والتحقيق أن للاختيار والإرادة دورًا أساسًا في هذه المبادئ، كما لا يخفى وجود ارتباط ذي طرفين بين هذه المبادئ وبين العمل[1].

ولاختيارية هذه المبادئ معانٍ مختلفة، القدر المشترك منها هو حرية الإنسان في التأثير على إحداث هذه المبادئ، أو إبقائها، أو إفنائها، أوتضعيفها أو تقويتها. وما يهمنا من هذه المبادئ هو التصديق، ويراد من المعرفة العقدية هذا المعنى. وعليه، فالمعرفة العقدية هي عمل جوانحي قلبي اختياري يستطيع الإنسان بعد معرفته أي أمر محدد إما أن يصدقه قلبيًّا وإما أن ينكره.

هذا المعنى من المعرفة العقدية اختياري، ويمكن أن يكون متعلّقًا للتكليف والأمر والنهي. ولا ينبغي الغفلة عن أنّ مقدمة هذا الاعتقاد هي معرفة الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية؛ بل من الممكن بعد معرفة الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية أن يحصل للإنسان إذعان غير اختياري بالصورة الذهنية. ولكن الإنسان يملك قدرة التسليم والإنكار القلبيين في مقابل القضايا، كما إنّ الكافرين أنكروا حقانية الأنبياء وآياتهم مع يقينهم بها: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا﴾[2].

ولا دور للإنسان غير العمل يؤديه، وأعماله إما داخلية جوانحية وإما خارجية جوارحية. وفي العقائد يلزم من التصديق بالله وبأنبيائه الإذعان القلبي بمضمون أخبار الوحي، ولا يكفي العلم بها ومعرفتها. وقد تعرضت الأحاديث لواجبات القلب والجوارح، وبينت وظيفة كل منهما. كما إنّها ذكرت المعرفة والإقرار كواجب قلبي أو كعمل للقلب. وفي هذا يقول الإمام الصادق (ع):

«فَفُرِضَ على القَلبِ غيرَ ما فُرِضَ على السَّمع وفُرِضَ على السَّمع غير

---

(1) انظر: رضا برنجكار، **حكمت واندیشه دینی**، ص 281 - 286.

(2) سورة النمل: الآية 14.

ما فُرض على العَينين... فأمّا ما فُرض على القلبِ مِن الايمان، فالإقرار والمعرفة والعقدُ والرضا...فذلك ما فرض الله على القلب من الإقرار والمعرفة وهو عمله»[1].

وللإنسان في كل عمل جوارحي أو جوانحي حرية واختيار. كما إنّه يستطيع أداء الصلاة وتركها، فإنه كذلك يستطيع بعد معرفة الله التسليم له أو عدم التسليم وإنكاره. وقد ورد في الأحاديث:

«يُسأل السَّمعُ عَمّا سَمِعَ والبَصَرُعمّا نظَر إليه والفؤاد عَمّا عقد عليه»[2].

ويجب الالتفات إلى أن لكل المعتقدات دورًا وتأثيرًا في الأعمال الجوارحية؛ بل إنّ الإيمان بالله ورسوله فُرض قبل أن تُفرض الأحكام العملية.وعلى الرغم من كون المقصود الأساس من الأحكام العملية هو العمل الجوارحي، فإن من اللازم التصديق بهذه الأحكام وتجنّب إنكارها.

ومن جهة أخرى، إن للمعرفة العقدية أقسامًا ودرجات. وقد وافق علماء الكلام في أبحاثهم الكلامية على هذه التقسيمات، إلا أن كلًّا منها لا يخلو من تأمل. وسنشير بشكل مختصر إلى بعض هذه التقسيمات:

ورد في تقسيم ثنائي أن اليقين الحاصل من العقل أو النقل ضروريٌّ في بعض الأبحاث العقدية، ويكفي غير اليقين في مباحث أخرى. وبعبارة أخرى: إن اليقين مأخوذ في موضوع بعض الاعتقادات، بينما يكفي الظن المعتبر في بعض آخر.

بعض الاعتقادات لا بدّ من إثباتها بالعقل ويستحيل إثباتها بالنقل، ويستفاد في بعضها من العقل والنقل، مثل أصل الاعتقاد بالمعاد.

ويمكن القطع بأن النصوص المرتبطة بالنوع الأول ليست تعبدية

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج2، ص39،35،34؛ وانظر: رضا برنجكار، «**حضور اراده در مبادى عمل**»، نشريه حوزه ودانشگاه، سال دوم، شماره ششم، بهار 1375.

(2) المصدر نفسه، ص37.

كالآيات والروايات التي تثبت وجود الله تعالى، أما النصوص المرتبطة بالنوع الثاني، فيمكن أن تكون تعبدية ويمكن أن تكون غير ذلك، كالآيات والروايات المرتبطة بالمعاد.

وذكروا تقسيمًا آخرللاعتقادات بلحاظ ذكرها في القرآن الكريم والسنّة بوصفها أصلًا ومبدأً عقديًّا، أو عدم ذكرها كذلك. فمن العقائد التي ذُكرت أصلًا ومبدأً عقديًّا: التوحيد، والعدل، والنبوة والإمامة.

وعلى سبيل المثال، ورد في الحديث:

«إن أساس الدين التوحيد والعدل»[1].

وفي حديث آخر:

«أساس الإسلام حبنا أهل البيت»[2].

وتشير هذه التعابير إلى أهمية هذه العقائد التي تُعَدّ قاعدة وأساسًا لسائر العقائد. فعلى سبيل المثال، نجد أن لتعاليم التوحيد دورًا أساسًا في تفسير الصفات الإلهية الأخرى، وفي تحديد الحياة الإنسانية والاجتماعية. كما إنّ لقضايا العدل دورًا مهمًّا ومؤثرًا في تفسير كيفية تعامل الله سبحانه مع الإنسان وفي فهم بعض المباحث الأخرى كالمعاد، والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، والسعادة والشقاوة. وكذلك للإمامة والولاية أثر كبير في تفسير الاعتقادات كلّها حتى معرفة الله.

تقسيم العقائد إلى ما يعدّ من ضرورات الدين أو المذهب، وإلى غير ذلك. فبعض العقائد واضحة إلى درجة أن أتباع الدين أو المذهب كلّهم يعتقدون بها. وكل شخص يراجع هذا الدين ونصوصه يجد هذه العقائد الواضحة. نعم، درجة الوضوح تختلف من مفردة عقدية إلى أخرى.

يُضاف إلى ما ذكر أعلاه، وجود تقسيمات أخرى صرفنا النظر عنها

---

(1) العلامة المجلسي،بحار الأنوار، ج4 ص264.

(2) الكليني،**الكافي**، ج2 ص46.

مراعاة للاختصار. ولكن تقسيم العقائد إلى الأصول والفروع هو من أهم التقسيمات التي لا يمكن غض الطرف عنها.

الأصول والفروع

يستخدم مصطلح «أصول الدين» في مقابل «فروع الدين العملية» بمعنى مجموعة المعارف العقدية. ووجه هذه التسمية أن العقائد هي أصل الدين وأساسه، فدون الإيمان بالله سبحانه وبنبيه لا يمكن العمل بأحكام الدين. وتارة أخرى يستخدم هذا المصطلح بمعنى العقائد الأصلية والأساسية؛ إذ إن المعارف العقدية تقسم الى قسمين: الأصول وهي الاعتقادات الأساس للدين، والفروع وهي الفروع العقدية. وذكر الشيخ الأنصاري في تعريفه أصول الدين المعنى الأول حيث قال:

«هي التي لا يُطلب فيها أولًا وبالذّات إلا الاعتقاد باطنًا والتديّن ظاهرًا، وإن ترتّب على وجوبِ ذلك بعضُ الآثار العَملية»[1].

وعلّق الآخوند الخراساني على هذا الكلام موضّحًا:

«المـرادُ بها ما يُقابل الـفُـروع... لا خصوص المعارف الخمسة المعروفة»[2].

وبالتالي فإن اصطلاح «أصول الدين» يستخدم بمعنيين: الأول معنى عام يشمل كل المعارف العقدية، والثاني معنى خاص. ونحن سنستخدم أصول الدين بمعناها الخاص المقابل للفروع العقدية.

أ- الأصول العقدية

طرحت نظريات عدّة في تعريف أصول الدين وتحديد مصاديق هذه الأصول، ومن أهم هذه المصاديق:

---

(1) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص224.

(2) الآخوند الخراساني، **الحاشية على كتاب فرائد الأصول**، ص101.

1 ـ ما عرّفه ابن خلدون من أنّ الأصول الإيمانية لأهل السنة ستة ـ بناء على ما نقل عن النبي (ص) ـ، وهي: الاعتقاد بالله، وبالملائكة، وبالكتب السماوية الإلهية، وبالرسل، وبيوم القيامة، وبالتقدير الإلهي[1].

2 ـ الأصول الخمسة التي يؤمن بها المعتزلة هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن أجل شرح هذه الأصول الخمسة وتعريف الناس عليها كتبوا كتابًا بعنوان شرح الأصول الخمسة[2]. ومن الملاحظ أن الأصلين الأولين فقط هما من الاعتقادات الأساس، أما أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو من الأحكام العملية. ويبدو أن ما جعل هذه الأمور الخمسة أصولًا عقدية للمعتزلة هو تفسيرهم لهذه الأصول، فهذا التفسير يميّزهم عن الآخرين. وعلى الرغم من الاختلافات الكثيرة في ما بينهم، إلا أن هذه الأصول الخمسة محلّ اتفاق بينهم. فمعيار الاعتزال يكمن في قبول هذه الأصول الخمسة. وبعبارة أخرى: ملاك تمايزهم وتشخصهم هو هذه الأصول الخمسة.

3 ـ ما ذكره السيد المرتضى عند نقده نظرية المعتزلة حول انحصار أصول الدين في هذه الأصول الخمسة، حيث رأى أنه لو أردنا بيان أصول الدين بشكل مختصر، فإنه يجب الاكتفاء بأصلي التوحيد والعدل؛ لأن بقية الأصول داخلة في مبحث العدل. ولو أراد المعتزلة بيان أصول الدين بشكل مفصل ومبين، فلا بد لهم من أن يضيفوا إلى الخمسة أصلين هما النبوة والإمامة، فتصير أصول الدين سبعة[3].

4ـ ما ذكره العلامة الحلي من أن أصول الدين على هذا النحو: «معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية»، و«ما يليق بالاتصاف به وما يمتنع عن الاتصاف

---

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص462.

(2) من آثار القاضي عبد الجبار المعتزلي.

(3) انظر: السيد المرتضى، **رسائل الشريف المرتضى**، ج1 ص165و 166.

به»، و«النبوة»، و«الإمامة» و«المعاد». وخلال بيانه الصفات الإلهية، بحث عدة من الصفات كالقدرة، والعلم، والحياة، والتكلم، والصدق، والأزلية والأبدية[1].

ويمكن أن نقول إن هذه مباحث «التوحيد»، كما نفسر أيضًا جملة «ما يصح...» بـ«العدل». وعندها، تتّحد نظرية العلامة الحلي مع نظرية الآخوند الخراساني.

5ـ ما هو مشهور عند المتكلمين الإمامية من أن أصول الدين خمسة: التوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل، والإمامة. وهو ما مرت الإشارة إليه سابقًا في كلام الآخوند الخرساني. وقد ذُكرت مناقشات ونقود لهذا التقسيم لأصول الدين، إلا أن المجال لا يتسع لذكرها.

ونشير إلى أهم تعريفات أصول الدين التي ذكروا بعضها ولم يذكروا بعضها الآخر، وهي:

أصول الدين هي المسائل التي من الواجب الاعتقاد بها بالاستدلال العقلي ودون الاعتماد على الوحي والنقل، والاعتقاد بها شرط في الإسلام كمعرفة الله ورسوله[2].

أصول الدين هي العقائد التي لا بد من الاعتقاد بها بالعقل أو بالنقل ودون ذلك لا يكون الشخص مسلمًا[3].

أصول الدين هي الأصول التي لا يوجب الجهل بها أو عدم الاعتقاد بها الخروج عن الدين على الرغم من وجوب معرفتها.

أصول الدين هي الاعتقادات التي أُخذ اليقين في موضوعها وبدون اليقين لا يمكن الاعتقاد بها، سواء حصل اليقين عن طريق العقل أو النقل أو الوجدان أو الفطرة.

---

(1) العلامة الحلي،الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص24

(2) العلامة الحلي،الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص24

(3) محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج1، ص15.

أصول الدين هي العقائد التي نسبة باقي العقائد إليها نسبة الفروع ويمكن جعل العقائد الأخرى كلّهاتابعة لها[1].

أصول الدين هي العقائد التي ذُكرت في فرقة من الفرق الإسلامية بعنوان كونها من عقائدها الخاصة أو ما به يشترك أفراد هذه الفرقة[2].

أصول الدين هي مجموعة التعاليم الدينية التي وردت في النصوص الدينية بعنوان الأصل والأساس كالتوحيد والعدل[3].

أصول الدين هي المعارف التي كانت محل تأكيد في النصوص الدينية وذكرت مرارًا وتكرارًا ما جعل لها أهمية خاصة، كوجود الملائكة والقضاء والقدر.

و يبدو أن اللوازم والآثار الملحوظة في أصول الدين هي منشأ اختلاف النظر والآراء. فأحيانًا يُلحظ الإيمان والكفر، وأحيانًا أخرى الانتماء إلى فرقة خاصة، أو تشخيص الواجبات العقدية، أو شرائط تصديق مسائل خاصة، وهكذا غيرها من آثار أصول الدين. وما يتناسب مع البحث الأصلي لهذا الكتاب هو كيفية الاستفادة من النصوص الدينية وتصنيفها. والأهم من ذلك هو «حجية النصوص الدينية في علم الكلام». ومع الالتفات إلى مفهوم كلمة «الأصول»، يمكن تعريف أصول الدين بأنها: «مجموعة المعارف العقدية التي من الواجب معرفتها على نحو اليقين ومن الواجب أن تكون مورد تصديق وإذعان سواء أكانت المعرفة عن طريق العقل أم النقل».

هذا التعريف يتلاءم مع مفهوم أصول الدين التي بمعنى أصول الاعتقادات؛ لأن الاعتقادات هي ركيزة العمل الجوارحي وأصول الاعتقادات هي ركيزة الاعتقادات، وبالتالي هي ركيزة تعاليم الدين كلها. وبناء عليه، من جهة

---

(1) السيد المرتضى، **رسائل الشريف المرتضى**، ج1، ص165و166.

(2) يبدو أن هذا الأمر هو ملاك الأصول الخمسة للمعتزلة.

(3) الشيخ الصدوق، **معاني الأخبار**، ص11.

يجب أن يكون المسلمون على اطلاع على هذه الأصول، ومن جهة أخرى يجب الاعتقاد اليقيني بهذه الأصول. ولا يخفى أن التعريف المختار يتطابق مفهومًا أو مصداقًا مع أكثر التعاريف التي ذكرت.

وقد اعتبر الشيخ الأنصاري أن تعيين مصاديق الأصول العقدية في غاية الإشكال[1]. لكن القدر المتيقن منها هو الأصول العقدية الخمسة: التوحيد، والعدل، والمعاد، والنبوة، والإمامة. ويظهر أنه، وعلى بعض التوجيهات، إذا لم تدخل بعض الصفات كالعلو والقدرة الإلهية في التوحيد، فإنه لا بدّ من جعلها من أصول الدين.

ب - فروع الدين العقدية

تقع الفروع العقدية في مقابل الأصول العقدية التي مرّ بيانها. وهي «مجموعة التعاليم العقدية الدينية التي لا يجب على المسلمين معرفتها يقينًا ولا الاعتقاد بها».

ولا بد من الالتفات إلى المسائل الآتية المرتبطة بهذه العقائد:

قد تجب معرفة هذه العقائد بالوجوب الكفائي كما لو تعرضت هي أو الدين إلى هجوم فكري وعقدي، فيجب عندها كفاية التصدي لردّ الشبهات التي تطرح. كما يجب أن يتعلمها كل من يقطن في أجواء فكرية يحتمل معها الاشتباه أو الانحراف.

إن نفي وجوب تحصيل هذه المعارف لا يستلزم إنكار أهميتها وفضيلتها؛ لأن الاطلاع على هذه المعارف الدينية يصل بالإنسان إلى الإيمان الكامل وإلى الكمال المعنوي. ولا يخفى أن الوصول إلى مثل هذا الكمال هو هدف خلق الإنسان وإرسال الرسل.

على الرغم من عدم وجوب العلم بالفروع العقدية كلها، إلا أنه عند العلم

---

(1) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ص170.

بها أو إقامة الحجة عليها يجب التصديق بها والحذر من إنكارها؛ لأن لازم التصديق بوجود الله سبحانه وبرسوله (ص) هو التصديق بتعاليم القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. وفي صورة عدم العلم بتلك الفروع أو عدم قيام الحجة عليها، يجب الاعتقاد الإجمالي بها أي التصديق بكل ما هو موجود في الكتاب العزيز والسنة الشريفة وإن كان غير معلوم لنا إلا إجمالًا.

إن للفروع العقدية مراتب مختلفة، منها: جزئيات أصول الدين، ووصف الأمور التكوينية كخلق الدنيا والإنسان، وبيان أبعاد الإنسان المختلفة وروابطه الاجتماعية، والقضايا التاريخية.

الفرق بين الكلام والفقه والفلسفة

يمكن بيان الفرق بين علم الكلام والفقه ضمن محاور ثلاثة هي: موضوع كل منهما، ومنهجه وغايته. فمن جهة الموضوع، نرى أن علم الفقه يُعنى بأحكام المكلف العملية، وموضوعُه هو فعلُ المكلف أو تركه. وبعبارة أخرى: يبحث علم الفقه عن الأحكام التكليفية الخمسة (الوجوب، الحرمة، الاستحباب، الكراهة، والإباحة)، أو عن الأحكام الوضعية (الصحة والبطلان). وموضوع هذه الأحكام هو أفعال المكلفين. لذا، يمكن القول إن موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، بينما موضوع علم الكلام هو العقائد الإسلامية.

هذا من جهة الموضوع، أما من جهة المنهج، فعلى الرغم من استفادة الفقه والكلام من كلا المنهجين العقلي والنقلي؛ لكنهما يختلفان في مقدار الاستفادة من كل منهج. فالفقه **أولا** يفتقد إلى البُعد الدفاعي في مقابل غير المسلمين، بينما تجد علم الكلام يولي أهمية كبيرة لهذا البعد. **وثانيًا**، إن الكثير من الآيات الكريمة والروايات الشريفة لها حيثية إرشادية في علم الكلام، بينما ترى علم الفقه يتعامل معها معاملة تعبدية. وسنعالج هذا البحث بشكل مفصّل في المنهج النقلي والعقلي في ما يأتي.

أما من حيث الغاية، فإنها مختلفة بين الفقه والكلام. فغاية الفقه هي الوصول إلى التكاليف العملية والعمل بها. أما غاية علم الكلام فهي معرفة العقائد الاسلامية والاعتقاد بها والدفاع عنها.

وتوجد جهات اختلاف أخرى بين هذين العلمين، فموضوع علم الفقه هو عمل المكلف في الأفعال الجوارحية، فالمكلف إما أن يفعل وإما أن يترك ولا ثالث لهما. لذا، يجب تعيين تكليف المكلف إما عن طريق اليقين وإما عن طريق الظن المعتبر. أما إن لم يمكن تحصيل اليقين أو الظن المعتبر أو الأمارة الشرعية، فلا بد للشارع من أن يحدد أصولًا على أساسها يمكن تعيين التكليف لإخراج المكلف من حيرته. وهذه الأصول التي يجعلها الشارع في حالة الشك والحيرة نسميها الأصول العملية التي يتصدى علم أصول الفقه للبحث عنها.

أما في علم الكلام فلا مجال لأبحاث الأصول العملية. فعلم الكلام يُعنى بالأفعال الجوانحية أي بالايمان والاعتقاد، ولا علاقة له بالأفعال الجوارحية. وإن لم نصل في مجال العقائد إلى اليقين أو إلى الظن المعتبر، فثمة طريق ثالث يمكن اللجوء إليه وهو «التعليق».

والمراد من التعليق هو ما يرتبط بالأفكار الدينية التي لم يقم الدليل لا على قبولها ولا على رفضها. فعلى سبيل المثال، إن وجدت رواية ضعيفة السند تشير إلى وجود شجرة في الجنة تنتج خمسة أنواع من الفاكهة، فإنه يُقال في مقام الاعتقاد (الفعل الجوانحي) إنه إن وجدت هكذا شجرة في الجنة فإني معتقد بها، وإلا فلا. وهذا الطريق -أي التعليق- لا يمكن اللجوء إليه في مقام الأفعال الجوارحية، لذا نلجأ إلى الأصول العملية. ولا بد من الالتفات إلى أن التعليق لا يعني الإنكار؛ لأن الإنكار كالقبول لا بد له من دليل. والتعليق يُلجأ اليه عند عدم قبول دليل الإثبات ودليل الإنكار.

هذا من جهة الاختلاف بين الكلام والفقه. أما بين الكلام والفلسفة،

فيمكن أيضًا بيان التمايز بينهما ضمن تلك المحاور الثلاثة. فموضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود[1] أو هو الجواهر المجردة[2]. وهي تعتمد على المنهج العقلي فقط. وغايتها صيرورة الإنسان عالمًا عقليًّا مضاهيًا للعالم العيني. أما علم الكلام، فموضوعه هو الاعتقادات، ويعتمد المنهجين العقلي والنقلي، ويهدف إلى استنباط العقائد الدينية والدفاع عنها.

مفهوم المنهجية

عندما يقال إن منهج الفلسفة هو منهج عقلي، فإنه يراد أنها تستفيد من المنهج العقلي. وكذلك يكون المراد عندما يقال إن العلوم التجريبية كالفيزياء والكيمياء تعتمد على المنهج التجريبي. فالمنهج أو المنهجية هو الطريق المتخذ في علم محدد للوصول إلى معارف ذلك العلم.

فالمنهجية أو (methodology)[3]، تبحث في طريقة العلم، وهي في الواقع علم من الدرجة الثانية. فيبحث فيها، في كل علم، عن الطريق المعتمد للوصول إلى معارف هذا العلم. وبتعبير آخر: يمكن القول إن المنهجية هي العلم الكاشف عن المصادر التي يجب الاستفادة منها في العلم بغية الوصول إلى الأهداف المنشودة. لكن قبل البحث عن تلك المصادر وكيفية الاستفادة منها، لا بد من معرفة مدى حجية واعتبار تلك المصادر. فبناء عليه، يدخل البحث عن المصادر وحجيتها في علم المنهجية[4].

وكذلك في علم الأصول، عند التعرض لمباحث الحجة (حجية القرآن،

---

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء(الالهيات)**، ج1، ص9؛ ابن سينا، **عيون الحكمة**، ج47؛ ملا صدرا، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص24.

(2) انظر: قطب الدين الرازي، **المحاكمات بين شرحي الإشارات**، ج3، ص1.

(3) methodology

(4) للاطلاع على معاني المنهجية انظر: عبدالله عبداللهي، **درآمدى بر فلسفه علم وپژوهش در علوم انسانى**، ج1، ص20؛ فليسين شاله، **شناخت روش علوم يا فلسفه علمى**، ص22-25؛ اصغر دادبه، **كليات فلسفه**، ص63 و86.

حجية الظواهر، حجية خبر الواحد، حجية الإجماع و...) فإنه يراد منها معرفة المناهج والمصادر التي يصح الاعتماد عليها في مقام الاستنباط. أضف إلى ذلك، فإنه يبحث عن مباحث المنهجية بالمعنى الخاص (يعني طريقة مراجعة الروايات مع قطع النظر عن حجيتها وكونها روايات في مجال العقائد أو لا) التي تتجلى في مباحث الألفاظ.

ولا بد من الإشارة إلى أمر مهمّ في البحث عن منهجية علم الكلام وهو أنه يمكن إنجاز البحث من خلال طريقتين:

الطريقة الأولى تتمّ من خلال معرفة كيفية الرجوع إلى القرآن الكريم والروايات الشريفة ومنهجيته. وفي هذا المجال ضوابط عدّة لا بد من مراعاتها. ومن مصاديق هذه الضوابط مباحث الألفاظ المذكورة في علم أصول الفقه (العام والخاص والمطلق والمقيد). فعلى سبيل المثال، معرفة كيفية حمل العام على الخاص وتخصيص العام بالخاص هي من الأمور التي توضح المنهجية الصحيحة في التعاطي مع النصوص الدينية من أجل الوصول إلى استنباط سليم. وبعبارة أخرى: إنه لا يراد هنا البحث عن الأقوال في المسألة وبيان المقصود الأصلي منها؛ بل المراد من هذه الطريقة من البحث هو ما يسمى بـ«المنهجية المنطقية».

الطريقة الثانية تتمّ من خلال معرفة المناهج المتعددة التي استفاد من العلماء والمفكرون ـ لا سيما علماء الكلام ـ على مدى التاريخ. فعلى سبيل المثال، أي منهج اعتمده الشيعة وأي منهج اعتمده جمهور العامة؟ وما هي آراء علماء الشيعة حول هذه المسألة؟ ويسمى هذا النوع من البحث بـ«المنهجية التاريخية»، وبتعبير أدق: «تاريخ المنهجية». ولا يراد في هذا الكتاب هذا النوع من البحث في المنهجية؛ بل المراد هو النوع الأول «المنهجية المنطقية». نعم، إنه قد يستفاد من هذا النوع في بعض الموارد لأجل توضيح وبيان بعض المباحث.

والحاصل: إن الحديث عن المنهجية بالمعنى العام يشمل حجية

المصادر وطريقة الاستفادة من هذه المصادر، كما يشمل المنهجية المنطقية والمنهجية التاريخية.

ومن هنا يُعلم إنه يُبحث في علم «أصول الفقه الاعتقادي» عن كثير من المباحث الأصولية كمباحث الألفاظ ومباحث الحجة. لذا، فإننا في هذا الكتاب لن نتعرض للمباحث المشتركة؛ بل سنكتفي بالمباحث المختصة بعلم الكلام والتي إما لم تبحث في علم أصول الفقه وإما بُحِثَت بشكل ناقص وهي بحاجة إلى إتمام وتكميل.

ولا بد قبل الشروع بالمباحث الأصلية من تسليط الضوء على مفهوم الحجة حتى يعلم المراد منه. لا سيما وأن مصطلح الحجية سوف يستخدم كثيرًا في هذه المباحث.

مفهوم الحجة

الحجة لغة من الحج بمعنى القصد[1]، وقد تأتي بمعنى الدليل والبرهان[2]. ولهذا يقال للدليل حجة؛ إذ إن المطلوب يتضح بواسطة الدليل. والاحتجاج هو بمعنى غلبة الخصم بواسطة الدليل[3].

أما اصطلاحًا، فللحجة معنيان:

المعنى المنطقي: ويراد به مطلق الاستدلال الذي يشمل القياس والاستقراء والتمثيل. ويبحث في علم المنطق عن مدى اعتبار هذه الأقسام الثلاثة وشروط اعتبار كل منها بشكل مفصل[4].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص54.

(2) أحمد بن محمد بن علي المقريالفيومي، **المصباح المنبر**، ص661؛ الجوهري، **الصحاح**، ج1، ص304.

(3) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص3.

(4) انظر: محمد رضا المظفر، **المنطق**، ص83.

المعنى الأصولي: ذكر الأصوليون معاني عدّة للحجية، أشهرها «المعذرية» و«المنجزية». وقد تبنى الآخوند الخراساني وأتباعه هذا المعنى من الحجية[1]. وعليه، إن طابقت الأمارة والدليل الظني المعتبر الواقع فإن التكليف يكون منجَّزًا على المكلف، فإن خالفها المكلف، فهو يستحق العقاب. وإن كانت الأمارة والدليل الظني المعتبر مخالفة للواقع، فالمكلف الذي عمل طبق الحجة معذور ولا يستحق العقاب[2].

والمعنى الآخر للحجية هو جعل الطريقية. ويراد منه أن الدليل الظني المعتبر ـالذي هو حجة تعبدًاـ هوبحكم الدليل العلمي[3]. والمعنى السابق للحجية هو لازمٍ لهذا المعنى، لأنه إن اعتبرنا أن الظن في حكم العلم، فإنه قطعًا منجِّز ومعذِّر.

كما إنّ الفقيه في الفقه العملي يسعى وراء الحجة حتى يستنبط الأحكام الشرعية ليعمل بها المكلفون، فإن المتكلم في الفقه العقدي والكلام يسعى وراء الحجة في مقام الاستنباط حتى يستنبط المطالب العقدية ثم يدافع عنها. فالمتكلم في الواقع يريد الوصول إلى العقائد الحقة التي هي عمل جوانحي واختياري. ثم في رتبة متأخرة عن معرفته لهذه العقائد، ينبري المتكلم للدفاع عنها. وفي منهجية علم الكلام، لا بد من البحث عن أي نوع من المعارف يمكن الركون إليه؟ وما هي شروط هذا الركون والاعتماد؟ هذا كله، حتى يستطيع المتكلم الأخذ بما يعطيه هذا النوع من معارف عقدية للاعتقاد بها ثم الدفاع عنها. فهل يلجأ المتكلم إلى المعرفة العقلية أو النقلية

---

(1) انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص405؛ حسين البروجردي، **لمحات الأصول**، ص410؛ مصطفى الخميني، **تحريرات في الأصول**، ج6، ص22؛ محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، ج2، ص35.

(2) انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، 405 محمدحسين النائيني، **أجود التقريرات**، ج2، ص11؛ محمدحسين الغروي، **بحوث في الأصول**، ج1، ص53؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة**، ص22؛ محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، ج4، ص193.

(3) انظر: أبوالقاسم الخوئي، **مصباح الأصول**، ج2، ص115و 238.

أو المعرفة اليقينة أو الظنية؟ وما هو مدى استفادته من كل منها في المجال الكلامي؟ وما هي شروط هذه الاستفادة؟ فالمتكلم بعد استناده إلى نوع من هذه المعارف، تراه يعتقد بما يدل عليه. مع الإشارة إلى أن نوع المعرفة الذي استند إليه المتكلم يكون حجة، على أن القدر المتيقن من الحجية هو المنجِّزية والمعذِّرية. ولا يبعد أن يكون الدليل الظني المعتبر في حكم الدليل العلمي -أي العلم- تعبدًا، فيُعتمد على مبنى الطريقية.

الباب الثاني: معرفة منهجية الاستنباط

سنتعرض في هذا الباب إلى ذكر مصادر الاستنباط في باب الاعتقادات الدينية وطرق الاستفادة منها.

الفصل الأوّل

المنهج النقلي

مقدمة

أشرنا في المباحث التمهيدية إلى أن المراد من النقل هو الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة[1]. فالقرآن الكريم إلهي المصدر، والأحاديث الشريفة مبينة له. فيظهر من هذه العلاقة بين الكتاب والسنة ضرورة رجوع المتكلم في مقام الاستنباط إليهما معًا.

ومن خلال النظر في النصوص الإسلامية نجد أن للوحي دورًا أساسًا في هداية الإنسان لا يمكن الاستغناء عنه. فالقرآن الكريم يعرّف نفسه بأنه هدى للناس[2]، وأنه يهدي للتي هي أقوم[3]، ويخرج الناس من الظلمات إلى النور[4]

---

(1) المراد من الحديث والسنة في هذا الكتاب هو قول المعصوم وفعله وتقريره.

(2) سورة البقرة: الآية 185. ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾.

(3) سورة الإسراء: الآيتان 9 و82 ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾.

(4) سورة إبراهيم: الآية 1؛ ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾؛ سورة الحديد: الآية 9؛ ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾.

ويحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه[1]. وهو الكتاب الذي من أوصافه أنه «برهان»، و«نور»، و«حكمة»، و«ذكر» و«تبيان لكل شيء»[2].

وقد ورد في الأحاديث وصف القرآن الكريم بأنه كتاب حاوٍ لكل العلوم وحوادث العالم التي وقعت والتي ستقع. ولا يُغفل عن أن الأوحدي من الناس لا يستطيع الإحاطة بكل هذه العلوم[3]. لذا احتاج الناس إلى الرجوع إلى النبي (ص) وإلى أهل بيته المعصومين (ع). وقد أشار حديث الثقلين ـ المقبول عند المسلمين كافة ـ إلى أن طريق النجاة من الضلال هو التمسك بكتاب الله تعالى وبعترة النبي (ص) اللذين لن يفترقا أبدا. وهذا الحديث يشير إلى أن الاعتصام بأهل البيت (ع) موجب للوصول إلى الحقائق القرآنية[4].

وقد صُرّح في عدد من الأحاديث أن أهل البيت (ع) عندهم العلوم التي يحتاج إليها الناس، ولا بد من الرجوع إلى كلامهم (ع) والتدقيق فيها والتسليم لها للوصول إلى هذه العلوم. وقد ورد في الروايات بشكل صريح أن من لا يرجع إليهم (ع) في تحصيل الهداية بل يطلبها من محلّ آخر، فإنه يسير إلى الضلال[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 213؛ سورة الشورى: الآية 8:﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾.

(2) انظر: سورة النساء: الآية 174:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾؛ سورة المائده: الآية 15؛ سورة البقرة: الآية 151؛ سورة آل‌عمران: الآية 164؛ سورة النساء: الآية 114؛ سورة ص: الآيتان 49و87؛ سورة المدثر: الآيتان 31و54؛ سورة الانسان: الآية29.

(3) الكليني، **الكافي**، ج1، ص59، باب الرد الى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام، وجميع ما يحتاج الناس إليه وقد جاء فيه كتاب أو سنة.

(4) انظر: الترمذي، **السنن**، ج5، ص662، حديث 3786؛ الشيخ المفيد، **الأمالي**، ص.349

(5) العلامه المجلسي، **بحار الأنوار**، 2، ابواب14، 2226 خصوصًا ص95ـ90، وآيات وأحاديث باب 3؛ الحر العاملي، **إثبات الهداة**، ج1، ص107ـ118.

أضف إلى ذلك، أنّ العقل يؤكد ضرورة وأهمية الرجوع إلى النقل. فبعد أن يثبت العقل وجود الله تعالى وضرورة إرساله الرسل، فإنه يحكم بأن طريق الوصول إلى المعارف الحقيقية يكمن في الرجوع إلى الوحي والسنة.

وفي الواقع، إن دور الدين الأساس هو هداية الإنسان وإيصال المعارف الحقيقية إليه. وما يُتوهّم من أن وظيفة الدين هي تشريع الأحكام والقوانين العملية وبيانها، وأنه قد أوكل إلى عقل الإنسان مهمة الوصول إلى الحقائق والكشف عن المعارف، هو قول مخالف للنصوص الدينية، بل هو مخالف لحكم العقل.

وطوال التاريخ تجد أن الإنسان غير المتدين لم يصل إلى المسائل العقدية الحقة؛ بل تراه ضلّ عنها. ويُرشدك إلى ما نقول تشتت آراء من لا يعتمد على الدين ووصولهم إلى الشك في آخر المطاف[1].

والحاصل: إن العقل والنقل يرشدان إلى أن الرجوع إلى الوحي والسنة من شروط الوصول إلى المعارف العقدية الحقة. وعليه، يمكن القول إنه يجب اللجوء إلى النصوص الدينية لاستنباط المعارف ولمعرفة كيفية هداية الوحي.

وبعد أن حُرم فقهاء الشيعة من حضور المعصومين (ع)، بدأت تزداد الحاجة إلى وجود طريقة ومنهج معتبر لاستنباط الفروع العملية من النصوص الدينية. وقد نشأ علم الأصول في هذه الأجواء. أما المتكلمون المتصدون للدفاع عن أصول الدين والمذهب بطريقة عقلية، فإنهم لم يتقدموا في البحث في أصول الفقه العقدي ـ مع أن بعض المباحث مشتركة بين أصول الفقه العملي وأصول الفقه الاعتقادي ـ، كما لم يتطوروا في البحث عن المعارف التفصيلية والفروع العقدية.

لذا تجد الكثير من المباحث العقدية الموجودة في النصوص الدينية

(1) ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ج6، ص270.

وكثيرًا من مباحث منهجية استنباط هذه المعارف العقدية، غيرَ موجود في الكتب الكلامية، ولم يتعرض المتكلمون لها بالبحث والتحقيق.

ولا بد من الإشارة إلى أن علم الكلام يمكنه أن يستفيد من الكثير من المباحث الأصولية كمباحث الألفاظ التي تطرح في أوائل علم الأصول: كبحث الوضع، والاستعمال، والدلالة، والحقيقة والمجاز، والمفاهيم، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين. كما إنّه يمكنه أن يستفيد من مباحث الحجة.

لكن في المقابل تجد مباحث عدة تختص بأصول الفقه ولا يستفاد منها في علم الكلام كالأوامر والنواهي، وتقسيمات الواجب والأصول العملية. على أنه يوجد العديد من المباحث التي يتفرّد بها علم الكلام عن علم أصول الفقه والتي لم تطرح في أصول الفقه. لذا، نرى أنه لا بد من طرح مباحث منهجية مرتبطة بعلم الكلام للارتقاء بعلم الكلام إلى علم أكثر منهجية. فكان الهدف من هذا الكتاب هو لفت نظر الباحثين في علم الكلام إلى هذه المسألة ودعوتهم إلى العمل والكتابة في هذا المجال.

ضرورة التفكيك بين مقامات الاستنباط والاعتقاد والدفاع

لا يخفى أن النصوص الدينية هي مصدر استنباط الفقهاء المسلمين. لذا، يعد الاجتهاد وسيلة أساسية للكشف عن مدلولات تلك النصوص المقدسة. بناء عليه، حتى تصح نسبة أي كلام إلى الدين فإنه لا بد من أن يتم الكشف عن مدلولات النص الديني بطريقة ممنهجة تبرز فيها كيفية استظهار الكلام المنسوب إلى الدين من النص الديني.

وتصح الاستفادة من هذا المنهج حتى في المباحث التي لا يمكن أن تكون تعبدية. فعلى سبيل المثال، إننا لا نستطيع في مسألة معرفة الله تعالى الرجوع إلى النص الديني بشكل تعبدي، لكنه يمكننا أن نعود إليه بقصد معرفة موقف الدين من هذه المسألة وموقف نبي الإسلام (ص) منها.

والمرحلة التي يكشف فيها المتكلم عن المقصود والمراد من النص الدين، تسمى مرحلة الاستنباط. وللاستنباط مرحلتان: الأولى هي استظهار المراد من النص الديني، والثانية هي مقارنة ما استظهره المتكلم من النص مع سائر النصوص التي لها علاقة بما استظهره. وبعبارة أخرى: لأجل استنباط نظرية القرآن الكريم والروايات في موضوع محدد، لا بد من الرجوع إلى الآيات الكريمة والروايات كلها المتعلقة بهذا الموضوع، والبحث فيها.

ومرحلة الاعتقاد تلي مرحلة الاستنباط. فحتى يستطيع المتكلم الاعتقاد بما استنبطه من النص الديني ويؤمن بأنه مطابق للواقع وأنه جزء من المعرفة الدينية، لا بد من عدم المخالفة بين ما استنبطه وبين ما يحكم به العقل. إذ إن المتكلم يعتقد أن العقل هو الحجة الباطنية والنبي الباطني، فلا يمكن للحجة الظاهرية أن تخالف ما أفادته الحجة الباطنية. لذا، لا بد للمتكلم من القطع بعدم مخالفة ما استنبطه مع حكم العقل. عندها، يصدق المتكلم قلبيًّا بما استنبطه ويعتقد به.

ثم يصل الدور بالمتكلم إلى مرحلة الدفاع عن اعتقاداته وبيانها وإثباتها. وفي مقام الدفاع، يتوجه المتكلم إلى المخاطب مراعيًا مقتضيات الخطاب. وهذا ما لم يكن يفعله المتكلم في المرحلتين السابقتين. وفي مقام الدفاع، قد يرى المتكلم عدم ضرورة بيان المعتقد، وقد يرى أنه يجب عليه بيانه بأسلوب عقلي أو نقلي أو تجريبي أو إحصائي.

وهكذا يتضح أن لكل مرحلة من هذه المراحل الثلاث خصوصيات ومقتضيات خاصة بها. ولا بد في كل مرحلة من مراعاة مقتضياتها لا مقتضيات المرحلة التي تليها. ففي المقام الأول، لا بد من ملاحظة المنهج النقلي وآداب الخطاب الديني. أما في المقام الثاني، فيلحظ المنهج العقلي والمعطيات العقلية. وفي المقام الثالث، يراعي المتكلم وضع المخاطب الفكري ومجتمعه وغير ذلك.

وإن عدم التفكيك بين هذه المقامات والمراحل الثلاث سوف يؤدي إلى

مشاكل عدة. فعلى سبيل المثال، لو أن المتكلم في مقام الاستنباط راعى مقتضيات مقام الدفاع، فإنه سوف يفهم من البداية من النص الديني ما يناسب عصره وزمانه. وهذه المشكلة ظهرت في مدرسة بغداد وعند متكلميها أمثال السيد المرتضى علم الهدى. حيث تراهم طرحوا المباحث العقدية التي ذكرتها المدرسة الكوفية تبعا لأهل البيت (ع)، واهتموا بمباحث أكثر عمومية.

تقسيم النصوص العقدية

لا يخفى أن للاطلاع على مصادر كل علم أهمية عالية. وعلم الكلام واحد من هذه العلوم التي لا بد من الاطلاع على مصادرها والالتفات الى أنواعها ومراتبها. وتزداد أهمية الاطلاع على هذه المصادر عندما يكون البحث في منهجية علم الكلام وبشكل أخص في المنهج النقلي المتعلق به. لذا كان من الجدير بنا أن نستعرض أقسام النصوص العقدية حتى نصل إلى معرفة أدق.

النصوص التعبدية: في بعض الموارد، عندما يعجز الإنسان عن درك حقيقة محددة، تراه يقبل ما يقوله الوحي عنها تعبدًا ويصدق بها. ولا يخفى أنه قبل التصديق بقول الوحي لا بد للإنسان من إثبات وجود الخالق وضرورة إرسال الرسل، فقبول الوحي عن لسان الرسل فرع الإيمان بالمرسِل ولازم للعبودية. وهذه المسائل والحقائق التي يعجز الإنسان عن فهمها ويقبلها تعبدًا من الوحي عبّر عنها القرآن والروايات بـ«الغيب»[1]. ومن هذه الغيبيات السؤال عن وجود عالم غير هذا العالم، وعن وجود روح الإنسان قبل هذا العالم، وعن أحداث ما بعد الموت.

---

(1) انظر: سورة البقرة: الآية 3، ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾؛ سورة آل عمران: الآية 44 ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾.

النصوص الإرشادية: وهي النصوص التي ترشد إلى حكم العقل، فإن العقل في كثير من الموارد يستقلّ بإدراك المسائل بمعزل عن الوحي، فتكون مهمة الوحي في مثل هذه النصوص الإرشاد إلى حكم العقل. ومن هذا القبيل، مسائل إثبات وجود الله جل وعلا عن الطريق التأمل بالآفاق والنظام التكويني، فكأن الوحي في هكذا موارد يدعم العقل ويوجهه نحو الاستدلال المحكم أثناء الجدل والاحتجاج.

ولا يخفى أن الوحي في بعض الموارد يتعرض لبيان مسائل عقلية مهمة لا يستطيع العقل الالتفات إليها لولا ذكر الشارع لها. لكنه بعد أن يذكرها الشارع، ترى العقل يقبلها ويتعقلها. وهذا أمر معهود عند العقلاء حيث ترى عندما يشرح المعلم الدرس لطلابه، فإن الطلاب يتعقلون الدرس الذي لا عهد لهم به من قبل ويقبلونه، فإن اقتنعوا به، فإنهم لا يبدلون رأيهم إن أنكر المعلم صحة الدرس، فتراهم لا يقبلون كلامه على نحو التعبد؛ بل يصدقون بما أملته عليهم عقولهم.

وفي مجال بيان وظائف الأنبياء والرسل (ع)، يُروى عن الإمام أمير المؤمنين (ع)أنه قال:

«واتَرَ إليهم أنبيائه لِيستأدوهم ميثاقَ فطرتِه ويُذكّروهم مَنسيَّ نعمَته ويُثيروا لَهم دفائن العُقول»[1].

فالأنبياء (ع) يكشفون عن كنوز علمية، لولاهم لما عرفها أحد. فإثارة العقل هي إحدى وظائف الأنبياء والأولياء (ع). وهذه الإثارة والإرشاد إلى حكم العقل أعم مما يذكر في الكتب الكلامية من أن الوحي يؤكد ما وصل إليه العقل[2].

---

(1) الخطبة الأولى من **نهج البلاغة**.

(2) طرح البراهمة شبهة مفادها أنه لا حاجة للرسول في المسائل التي يدركها. وأجاب العلامة الحلي على هذه الشبهة، فقال: «لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل». انظر: العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص348.

ولك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] مثال على ما كشف عنه الأنبياء (ع)، فإثبات التوحيد أمر بديهي عقلي أرشدت إليه هذه الآية الكريمة، لكن أساطين الفلاسفة كأرسطو وأفلاطون لم يستطيعوا التوصل إلى معرفة البرهان الذي أرشدت إليه الآية الكريمة، فهذا من مصاديق الكنوز التي يكشف عنها الوحي ثم يدركها العقل.

النصوص التذكيرية: فالتذكر هو خلاف النسيان[2]. والنصوص التذكيرية هي النصوص التي تذكّر الإنسان بما يغفل عنه عادة، وليس المراد أنه لولا هذه النصوص لكان الإنسان غارقًا في سبات الغفلة والنسيان؛ بل ما هو أعم من ذلك. فهذه النصوص تذكّر بمسائل مهمة من جهة، أو بمسائل يكثر نسيانها والذهول عنها.

والظاهر أن الإسلام يفيد أن الروح قبل تعلّقها بالبدن مرّت بعوالم عدة، حيث تعرّفت على علوم وحقائق أهمها معرفة الله تعالى القلبية[3]، فالتذكير بهذه المعارف والحقائق أمر مهمّ في الدين والمعارف الدينية؛ لذا ترى القرآن الكريم أولى عملية التذكير عناية خاصة واعتبرها من مهام الأنبياء الأساسية. فقد ورد في الآيات الكريمة: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[4]، و﴿وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾[5].

والإمام علي (ع) يذكر في الخطبة الأولى من نهج البلاغة ما نصه:

«فبعَثَ فيهم رُسلَه ووَاتَر إليهِم أنبيائَه، لِيستأدُوهُم مِيثاقَ فِطرَتِه ويُذكّروهُم مَنسيَّ نِعمته».

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 22.

(2) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص358؛ الجوهري، **الصحاح**، ج2، ص665؛ أحمد المقري الفيومي، **المصباح المنير**، ص209.

(3) انظر: رضا برنجكار، **معرفت فطرى خدا**.

(4) سورة الغاشية: الآية 21؛ سورة الأعلى: الآية 9؛ سورة طه: الآية 3.

(5) سورة المدثر: الآية 31؛ سورة يس: الآية 69؛ سورة ص: الآية 87.

فيظهر من كلامه (ع) أن من وظائف الرسل والأنبياء (ع) التذكير بالميثاق الذي أخذ من الناس كما أشارت إليه الآية: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، والتذكير بالنعم المنسية.

وإن ضممت إلى هذا الحديث أحاديث أخر، تجد أن المراد هو التذكير بالمعرفة القلبية. ويبدو أن القرآن الكريم وأحاديث المعصومين (ع) تهتم بالجانب التذكيري، خاصة في مباحث معرفة الله تعالى، حيث قد لا يعتمدون على الاستدلال ولا على التعبد. وقد ورد في خطبة لأمير المؤمنين (ع) نقلها المسعودي في كتابه مروج الذهب ما يأتي:

«فضّل مُحمّدًا في ظاهرِ الفَترات، فدَعا الناس ظاهرًا وباطنًا، ونَدبهم سِرًّا وإعلانًا واستَدعى التَنبيه على العَهد الذى قَدّمه إلى الذَّر قَبل النَسل»[1].

النصوص الوجدانية: وهذا القسم من النصوص العقدية، يهيّئ الفرد لتلقي العلم الحضوري والوجداني. أو قل إنه ينبه وجدان الفرد، فيوقظه من حالة الخمود إلى حالة الفعلية، فيعلم ما يقال له، ولا تهدف هذه النصوص إلى تنبيه الفرد إلى معلومات تفصيلية كان يعلمها، كما إنّها لا تذكر بأمور نظرية بحاجة إلى استدلال؛ بل إنها كما قلنا، تتوجه إلى وجدان الفرد وتنبهه على ارتكازات موجودة عنده. وهذا النوع من التعاليم الموجودة في هذه النصوص تسمى بالتعاليم الوجدانية.

ولا يخفى أن هذه التعاليم الوجدانية تختلف عن التعاليم الإرشادية؛ إذ إن التعاليم الإرشادية المستخرجة من النصوص، والنصوص الإرشادية بدورها ترشد إلى أمر عقلي نظري استدلالي، أما هذه التعاليم، فهي لا تعنى بالأمور الاستدلالية؛ بل إن مصبّ نظرها هو إلى الأمور الوجدانية البديهية.

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص33.

لكن من جهة أخرى، إن التعاليم الوجدانية تشترك مع التعاليم الإرشادية في إمكان عدم معرفتها إلا عبر الاستعانة بالوحي. كما إنّها تشترك في أنه يمكن للفرد إنكار كل منها بسبب وجود شبهات عالقة في ذهنه.

وتختلف هذه التعاليم المستخرجة من النصوص الإرشادية عن التعاليم المستخرجة من النصوص التذكيرية في أنه يشترط في الأخيرة وجود علم تفصيلي قابل لأن يُذكّر به، أما هذه التعاليم، فلا يشترط فيها وجود علم تفصيلي كما ذكر أعلاه.

ثم إن لهذا القسم من النصوص أهمية خاصة بسبب شموله لكثير من المباحث العقدية. فمن هذه المباحث العقدية نذكر: بحث إبطال الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين، وبحث العدل، وبحث القضاء والقدر، وبحث البداء. على أن هذه المباحث العقدية كانت محط نزاع المفكرين على طول التاريخ، فهذه المباحث العقدية هي من علوم البشر ومعارفهم الوجدانية، وكان المعصوم (ع) ينبه الأفراد على هذه العلوم؛ لذا ترى المعصوم (ع) في بعض الروايات يذكر توضيحات للجبر والأمر بين الأمرين والقدر مع أنها من الأمور الوجدانية. فقد ورد في الرواية أن المنزلة التي بين الجبر والقدر: «لا يعلمها إلا العالِم أو من علمها إياه العالم»[1].

ويمكن أن يستفاد من هذا التقسيم وتوضيحه أمورٌ عدة ومسائل مهمة:

يعتقد بعضٌ أن النصوص العقدية هي نصوص تعبدية محضة، إلا أن الأمر ليس حيث ذهبوا؛ بل إن أغلب النصوص العقدية غير تعبدية وتندرج تحت النصوص الإرشادية أو التذكيرية أو الوجدانية. نعم، قد تجد بعض النصوص التعبدية كتلك التي تشتمل على بعض مباحث الإمامة الخاصة

(1) الكليني، الكافي، ج1، ص159.

والمعاد، أما مباحث التوحيد والعدل وبعض مباحث النبوة، فإنه لا يخفى أنها لا تدخل تحت النصوص التعبدية.

إن معرفة نوع النص الديني الذي يواجهه المتكلم يعينه بشكل كبير على فهم أدق وأعمق للروايات والآيات الكريمة.

مضافًا إلى أهمية هذه المباحث، فإنها تنفع في بحث حجية الظن، فهذا التقسيم لهذه النصوص يعيننا في بحث حجية خبر الواحد، حيث يتضح من خلال هذا التقسيم أنواع النصوص، وما هي النصوص الدينية التي تشملها حجية خبر الواحد ولا بد فيها من البحث السندي. فإنه لا يخفى أن بحث حجية خبر الواحد منحصر بالنصوص التعبدية، أما النصوص الثلاثة الباقية، فإنه لا ربط لحجية خبر الواحد بها. كما لا حاجة للبحث السندي فيها؛ لأنها تفيد حكمًا عقليًّا قطعيًّا أو تذكر بمعرفة يقينية، أو تنبه على أمر وجداني بديهي.

إن أكثر المسائل العقدية لها جوانب متعددة، وقد تكون أصول هذه المسائل عقلية وجدانية وفروعها تعبدية؛ لذا فإن من يريد أن يستكشف كل جوانب المسألة العقدية دون الرجوع إلى الوحي، تراه يقع في اشتباهات مختلفة وأخطاء فادحة، فإنه وإن كانت مقدمات سلوكه في المسألة صحيحة ومتينة، إلا أنه غير قادر على الإحاطة بكل جزئيات المسألة، لذا تراه ينحرف تدريجًا عن جادة الصواب. وهذا يجري وإن كانت مبانيه الأساسية مباني وجدانية وعقلائية، إلا أن من لم يستضئ بنور الوحي ولم يلجأ إلى ركن الوحي الوثيق سوف تزلّ قدمه وينحرف عن جادّة الحقيقة. وهذا باب التاريخ شاهد على ما نقول، أطرقْه لتسمع شواهد متعددة على هذا القول. فهذا أرسطو قد بدأ حياته الفكرية بالاعتقاد بتوحيد الله سبحانه وتعالى، لكنه لما خطا خطوات أكبر معتمدًا على عقله، تراه وقع في اشتباهات بعدما فكر في مسائل الطبيعيات وما وراء الطبيعة. وقد جرّته هذه الاشتباهات إلى الانزلاق في شبهات تتعلق بالتوحيد، حتى إنه شك في وجود الله تعالى ثم سقط إلى رتبة الشرك، فكان أرسطو موحدًا في مرحلته التفكرية الأولى، ثم

مرّ بالشك في مرحلته التفكرية الثانية، وتراه ختم مرحلته التفكرية الثالثة بالشرك[1].

فيظهر مما تقدم، أن من يريد أن يخطو خطى صحيحة وقويمة نحو اعتقاد صحيح ومعرفة مكتملة الجوانب، لا بد له من الرجوع إلى الوحي والتعلق بحباله، ولعل أهم أهداف الدين هي هداية الإنسان إلى الطريق المستقيم ورفع الاختلافات بين البشر، وهذا ما ترشد إليه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

على أنه وإن كانت المسألة عقلية بحتة ويمكن الوصول إلى معرفتها دون الحاجة إلى الوحي، إلا أنه لا يخفى ضرورة الرجوع إلى الوحي وتعاليم الأنبياء (ع) للكشف عن فروع هذه المسألة وبواطنها وجزئياتها الخفية.

النظرة الكلية والنظرة التجزيئية إلى مسائل علم الكلام

لا بأس قبل الورود في هذا المبحث من الإشارة إلى معنى اليقين في الدلالة واليقين في السند. أما اليقين في الدلالة فيراد منه أن يكون النص الديني نصًّا في المطلوب، بحيث ينتفي معه أيّ احتمال للمخالفة. لكنه قد يكون النص الديني في البداية ظاهرًا، إلا أنه قد يتحول إلى نص في المطلوب ببركة ضم بعض القرائن إليه، ومن هذه القرائن ما لو تكررت المسألة المذكورة في أكثر من نص، سواء أكان التكرر بلفظ واحد أم بالفاظ مختلفة؛ لأنه عندما يكرر الوحي أو المعصوم (ع) مسألة ما ويؤكد عليها مرارًا وتكرارًا، فإنها وإن كانت ظاهرة في المطلوب في نص محدد، إلا أنه عند النظر إلى كل النصوص التي تكررت فيها هذه المسألة يتحول الظاهر إلى نص في المراد ببركة النظرة الكلية إلى تلك النصوص، وبالتالي ينتفي احتمال الخلاف[2].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب**، ص174، 187 و195ـ197.

(2) انظر: الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ص170.

والمراد من اليقين في السند هو قطعية صدور النص الديني عن المعصوم (ع). ويمكن إحراز هذا القطع إما عبر التواتر اللفظي، وإما عبر التواتر المعنوي، وإما عبر قرائن خاصة أخرى.

وتعدّ مسألة البحث عن القرائن من أهم المسائل الاستنباطية في علم الكلام، وإحدى وجوه الاختلاف بين علم الكلام وبين علم الفقه. وأهمية هذه المسألة في علم الكلام تبرز عند الالتفات إلى الفرق الشاسع بين الأحكام العملية والمسائل العقدية.

فالمسائل العقدية محكمة متناسقة في ما بينها، حيث يتوقف في الغالب فهم مسألة عقدية على فهم مسألة أخرى، فعلى سبيل المثال، إن تحديد الحسن والقبح ومعرفة هل هما عقليان أو شرعيان له أثر كبير على فهم مباحث العدل الإلهي والقضاء والقدر والجبر والتفويض وغير ذلك من المسائل. كما إنّ فهم مسألة العدل الإلهي أيضًا لها تأثير عميق على مسألة الجبر والتفويض وما يتفرع عليها. وهذا شبيه بما يقال من أن فهم بعد من أبعاد الإنسان يؤثر في فهم بعد آخر من أبعاده؛ لأن هذه الأبعاد لها نحو ارتباط حقيقي في ما بينها.

وهذا يجري أيضًا في مباحث معرفة الله تعالى ومعرفة العالم، فعلى سبيل المثال، وقع الخلاف بين العلماء في مسألة العلة الفاعلية حيث طرحوا نظريات مختلفة، فذهب المتكلمون إلى أن الله سبحانه فاعل بالقصد، والمشاؤون إلى أنه فاعل بالرضا، وأنصار الحكمة المتعالية إلى أنه فاعل بالتجلي. لكن المسألة لم تقف عند حد اختيار نظرية من النظريات؛ بل كان لها تأثير على مباحث عقدية أخرى كمباحث حدوث العالم وقدمه، والضرورة وعدمها، السنخية وعدمها، والعلة والمعلول وغيرها.

فإذا اتخذ المتكلم رأيا محددًا في مسألة محددة، فإنه لا بد من أن يلتزم بلوازم رأيه في سائر المباحث المرتبطة بتلك المسألة. وبعبارة أخرى: إن اتخاذ رأي في مسألة معينة هو بمثابة ملزوم للوازم أخرى عندما تذكر في مسائل متعددة لا تعود بحاجة إلى إثبات؛ لأنها فرع إثبات الملزوم.

فعلى سبيل المثال، لو تبنى المتكلم أن الله (جل وعلا) فاعل بالقصد، لا بد له من أن يلتزم بأن العالم حادث، أما لو ذهب المتكلم إلى القول بأن الله سبحانه فاعل بالعناية أو بالرضا أو بالتجلي، سيلزمه القول بأزلية العالم وقدمه، والعكس صحيح، فإذا اعتقد المتكلم بالحدوث الزماني لهذا العالم، فإنه لن يستطيع القول بأن الله تعالى فاعل بالعناية. وكذلك الأمر في بحث السنخية، فإن التزم المتكلم بأن فعل الله تعالى هو الخلق، فإنه يمكنه إنكار السنخية بين الخالق والمخلوق، أما لو ذهب إلى الاعتقاد بأن فعل الله سبحانه هو الصدور، فإنه لا محالة سيقول بالسنخية بين الله وبين الصادر عنه.

من هنا، تبرز أهمية النظرة الكلية في علم الكلام، حيث لا بد للمتكلم من الالتفات إلى لوازم آرائه كلها في سائر المباحث. ومن هنا، نفهم ضرورة تتبع الأحاديث كلها المتعلقة بمسألة عقدية محددة عند البحث عن هذه المسألة.

ولا يخفى أن الهدف من المسائل العقدية هو الكشف عن الأمور الواقعية، لذا فإن الاعتقاد بأي أمر واقعي له تأثير على سائر الأمور الواقعية، لوجود الترابط بين كل الأمور الواقعية، وهذا الأمر لا يجري في المسائل الفقهية بسبب عدم وجود ذاك الارتباط الوثيق بين المسائل الفقهية المتعددة. والفقية الباحث عن استنباط الأحكام العملية المختلفة، لا يستنبط من مسألة فقهية مسألة أخرى[1]، إلا إن كانت المسألة قاعدة فقهية أو أصلا عمليًّا له صلاحية الجريان في أكثر من مسألة.

وثمة فرق آخر بين الفقه والكلام، وهو أنه بفضل وجود الموسوعات الحديثية المبوّبة، ترى الفقيه يراجع الباب المختص بمسألة محددة لاستنباط حكم محدد. فلا حاجة للفقيه إلى البحث المضني في كل الروايات؛ بل يكفيه

---

(1) قد يستنبط من مسألة فقهية مسألة أخرى اعتمادا على القياس أو الاستحسان، لكنهما باطلان عند الإمامية بإجماعها.

التأمل في الروايات التي جمعت في باب محدد، وهذا ببركة جهود العلماء في هذا المجال. وهذا غير متاح بالنسبة إلى الأحاديث الكلامية، فإنك لا تجد هكذا مصنفات حديثية تبوب الروايات الكلامية بشكل موضوعي يسهّل على المتكلم عملية استنباطه؛ لذا كان على المتكلم النظر في كل الروايات والبحث فيها لمعرفة ما يرتبط منها بمسألته التي يبغي استنباط حكمها.

ويتفرع على ما ذكرنا، أنه إن قبلنا الاجتهاد المتجزئ في الفقه حيث يجتهد الفقيه في باب دون باب، لا يمكننا أن نقبله في المسائل العقدية. وعليه، لا بد للمتكلم من الفحص في كل الروايات والنظر فيها بنحو مجموعي قبل استنباط أي مسألة عقدية ونسيتها إلى الدين.

ويستفاد مما ذكرنا، أنه وإن كان مبحث حجية خبر الواحد كثير الاستعمال في المباحث الفقهية، إلا أنه ليس كذلك في المباحث العقدية. ويمكن فهم ذلك إن التفتنا إلى الارتباط الوثيق بين المباحث العقدية من جهة، وبين ما ذكرناه من تقسيمات للنصوص العقدية من جهة أخرى. وبالتالي، لا بد من الالتزام بالنظرة المجموعية الكلية لكل الرويات المرتبطة بالمباحث العقدية؛ إذ يحتمل أن تجد لوازم مسألة عقدية مذكورة في روايات عدة، فتكون هذه اللوازم بمثابة القرائن على المطلب الذي تريد استنباطه من رواية أخرى. وبالتالي يمكن أن تطمئن بصدور الرواية التي استنبطت منها مسألة عقدية ببركة القرائن التي حصّلتها من الرويات الأخرى. ولا يخفى أن الاطمئنان بصدور رواية أو القطع بصدورها غير مختص بالتواتر اللفظي؛ بل يمكن تحصيله إن كان الخبر محفوفًا بالقرائن. وكما إنّ وجود الرواية في أحد الكتب المعتبرة تُعدّ قرينة على اعتبارها، فإن وجود شواهد على مضمون الرواية ضمن روايات متعددة يعد من القرائن التي تجعل المستنبط يطمئن إلى صدور الرواية. وتوجد شروط أخرى سيأتي البحث عنها تكون دخيلة في حجية خبر الواحد. ويمكن القول إنه حتى لو لم نصل إلى حجية خبر الواحد، إلا أنه يمكننا أن نثبت بعض المسائل العقدية من الروايات والأحاديث كما فصّلنا.

وهذه النظرة الكلية إلى النصوص الدينية هي خلاف النظرة الرائجة التي تعتبر أن الروايات العقدية المتواترة والقطعية نادرة جدًّا. كما إنّ هذه النظرة الرائجة تفيد أن القرآن ظاهر وظني الدلالة، فبناء على هذه النظرة الشائعة، لا يمكن استنباط المسائل العقدية دون إثبات حجية الظن. وهذا شبيه ما طرحه بعضٌ في الأصول حيث استفاد حجية كل أخبار الآحاد من دليل الانسداد.

أما لو التفت إلى ما ذكرنا من بيان لأقسام النصوص الدينية وتوضيح النظرة الكلية ومنهج الاعتماد على القرائن، فإنه يمكنه استنباط الكثير من المسائل العقدية من الروايات. فقد ذكرنا أن أغلب الروايات ذات المضامين العقدية هي غير تعبدية، كما إنّه يمكن الاطمئنان بصدور هذه الروايات عن طريق الالتفات إلى بعض اللوازم المذكورة في روايات أخرى في أبواب مختلفة.

وسنشير في المباحث الآتية إلى عدد من المتكلمين الذين لا يعتمدون على خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن، فهم يقولون بحجية خبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للاطمئنان بصدور الخبر. ومن القرائن التي اعتمدوا عليها هو وجود الخبر ضمن كتاب ممضى من المعصوم (ع)، أو وجود الخبر في كتاب معتبر أو وجود قرائن عقلية ومؤيدات نقلية في أبواب روائية أخرى.

اشتراط القطع في العقائد

القطع هو اعتقاد ينتفي معه احتمال الخلاف[1]. وقد ينشأ من العقل أو

(1) سوف نشير عند تعرضنا للمنهج العقلي إلى التفاوت بين اليقين العرفي الذي لا يبقى معه احتمال عقلائي وعرفي بالخلاف، واليقين المنطقي والرياضي الذي لا يبقى معه احتمال عقلي بالخلاف. وعن اليقين المنطقي قال قطب الدين الرازي في شرح الشمسية: «اليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا». (انظر: قطب الدين الرازي، **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، ص458).

النقل، فتارة يقطع الإنسان بقضية ما بواسطة العقل لا يحتمل خلاف ما قطع به، وتارة أخرى يقطع الإنسان بواسطة دليلٍ نصيٍّ يصدّقه ولا يحتمل كذبه أو خطأ مضمونه.

ويمكن تناول مبحث القطع ضمن الحديث عن المنهج العقلي أو المنهج النقلي. ولا يخفى وجود مناسبة بين مبحث القطع من جهة وبين مبحث الظن المرتبط بالمنهج النقلي؛ لذا كان من المناسب التعرض لمبحث القطع في هذا القسم من الكتاب.

خصائص القطع

إن للقطع خصائص عدّة سوف نتعرض لأهمها، ثم نذكر ما يمكن إيراده من نقوض وردود حتى نصل إلى الرأي الصواب في المسألة.

فمن أهم خصائص القطع:

أ ـ الكشف عن الواقع

لقد اهتم علماء أصول الفقه بالقطع في كتبهم الأصوليّة، فذهب بعضهم إلى أن الكشف عن الواقع من لوازم القطع. وقال آخرون إن الكشف عن الواقع عين القطع[1]. وأنكر عددٌ منهم كون الكشف عن الواقع من لوازم القطع فضلًا عن كونها عينه، حيث ذكروا الجهل المركب شاهدًا على مدّعاهم. ففي الجهل المركب قطع، لكنه غير مطابق للواقع[2].

ويمكن القول بصحة هذا الإشكال؛ إذ إن القطع الحاصل لدى القاطع يمكن أن يخالف الواقع، صحيح أن القاطع يدّعي أنه يرى الواقع، إلا أن

(1) ينظر: الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج1، ص4.

(2) انظر: جعفر السبحاني، **تهذيب الأصول**، ج2، ص84.

الأمر قد يكون غير ذلك؛ بل قد ترى القاطع بعد مدة يعلم بفساد قطعه ومخالفته للواقع.

ب ـ حجية القطع

سبق أن قلنا إن القدر المتيقن من معاني الحجّية هو المنجزية والمعذرية، فإن كان المنكشِف مطابقًا للواقع، فإن مخالفته تستلزم العقاب، وإن كان غير مطابق للواقع، فإن العمل على طبقه يكون معذّرًا ويرفع استحقاق العقاب؛ لذا يمكن القول إن لزوم العمل وفق القطع (سواء بالجوارح أم الجوانح) هو من اللوازم العقلية للحجّية.

وقد ذهب بعض علماء الأصول المتأخرين إلى القول بأن الحجية من ذاتيات القطع[1]. وصرح بعض آخر بوجوب العمل وفق القطع عقلًا، ولزوم الحركة على طبقه جزمًا، وكونه موجبًا لتنجز التكليف الفعلي في ما أصاب، بحيث يكون مستحقًّا للعقاب والذم إن خالفه، ومعذّرًا في ما أخطأ قصورًا وأنه موافق لصريح الوجدان[2].

مع الالتفات إلى أن القطع كاشفٌ عن الواقع في نظر القاطع، يمكن القول إن الحجية الذاتية للقطع تعني أن القاطع لا يحتاج إلى دليل آخر لتأكيد قطعه؛ بل إنه لا يرى في المقام أي احتمال للخلاف، فهو لا يحتاج إلى دليل آخر من الروايات أو الآيات حتى يطمئن لقطعه.

ولا يستلزم القول بحجية القطع الذاتية الاعتقاد بمطابقته للواقع، فبناء على ما ذكرنا من معنى لحجية القطع، يمكن البحث عن إمكان نهي الله سبحانه القاطع عن العمل بقطعه.

---

(1) انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، ج2، ص22؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص20؛ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، ج1، ص408.

(2) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص258.

ذهب المتأخرون من الأصوليين القائلين بالحجية الذاتية للقطع إلى أنه لا يمكن التفكيك بين القطع وبين لزوم متابعته؛ بل حتى الشارع لا يمكنه التفكيك بينهما؛ وسبب ذلك أنه لا يمكن التفكيك بين الشيء وذاتياته[1].

وبعبارة أخرى: إن الشخص الذي يقطع بأمر ما، يظن أنه يرى الواقع، فلا معنى لأن تقول له لا تنظر إلى الواقع لأنه خارج عن سيطرته؛ بل يمكن القول إن نهية عن رؤية الواقع فيه نوع من التناقض[2].

لكن لو تأملنا في المسألة أكثر، يمكن القول إنّ القطع حالة نفسية لدى القاطع يمكن أن تطابق الواقع أو تخالفه. أي إن قطع القاطع يمكن أن يكون علمًا أو جهلًا مركبًا. لكن وإن كان نهي القاطع عن متابعة قطعه لا معنى له، إلا أن الشارع يمكن أن ينهى عن تحصيل القطع من طريق محدد، لذا إن تشكل القطع عبر سلوك الطريق الذي نهى عنه الشارع، يمكن أن نقول بصحة توجه العقاب إليه من باب أن «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار». فهذا الشخص الذي لم يمتثل نهي الشارع عن سلوك ذاك الطريق الموصل إلى القطع، يصحّ عقابه بلا إشكال.

فعلى سبيل المثال، بعد الاعتقاد بالله وبدينه، يحكم العقل والشرع بضرورة التمسك بالشرع وعدم الاستقلال بالعقل، فلو أن شخصًا تجاهل الوحي وفكر وانتهى بعد تفكيره إلى تصور للعالم الواقعي، وقطع بما تصوره وعلم به، ثم كان قطعه مخالفًا للواقع فإنه لا ريب في أنه يستحق العقاب، فهو مأمور بالتمسك بالعقل والنقل وعدم إهمال النقل مطلقًا، فيستحق العقاب على مخالفته.

فالحاصل أن القطع حجة، لكن لا بمعنى أن الشارع لا يستطيع النهي

---

(1) محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول**، ج3، ص7، الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص297، علي تقي الحيدري، **أصول الاستنباط**، ص181.

(2) على سبيل المثال، لو أن شخصًا ما قطع بوجوب الصلاة، ثم نهاه الشارع عن اتباع قطعه. فينتج من ذلك وجوب وعدم وجوب، وهذا تناقض.

عن سلوك طريق لتحصيل القطع. نعم، لا يمكن القول للقاطع حال قطعه لا تعمل بقطعك؛ بل لا بد من أمره قبل تحصيل قطعه بوجوب تحصيل القطع من طريق محدد دون سائر الطرق، أو نهيه عن تحصيله من طريق محدد. ولا يخفى أنه يمكن زلزلة قطع القاطع عبر إرشاده إلى ضعف مقدمات قطعه.

معنى الظن

ورد ذكر معنيين للظن في كتب اللغة المعتبرة ككتاب الخليل بن أحمد، وكتاب فارس بن زكريا، وكتاب ابن منظور، وكتاب ابن الأثير. فذهبوا إلى أن للظن معنيين أصليين هما: الشك واليقين.

«والظنّ يكونُ بمعنى الشّك وبمعنى اليقين كما في قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ أي يتيقّنون»[1].

وذكر الزمخشري في أساس البلاغة أنه يراد من الظن عدم الوثوق. وأتى بشواهد عدة من كلام العرب لإثبات ما ذكره، نحو: «بئر ظنون: لا يوثق بمائها»، «رجل ظنون: لا يوثق بخبره»، «دين ظنون: لا يوثق بقضائه»[2].

وقد ذكر ابن منظور هذه الأمثلة مضافًا إلى ذكره أمثلة أخرى. وذكر أن المعنى الكلي الذي يراد من الظن هو «كل ما لا يوثق به»[3].

والحاصل من استعمالات الظن في لغة العرب وفي الآيات الكريمة والروايات أنه إن لم يُستعمل الظن بمعنى اليقين، فإنه يراد منه ما يكون بدون دليل ولا يعتمد عليه ولا يوثق به. ولا يفرق في كون احتمال الظن خمسين في المئة أو أكثر أو أقل.

---

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **ترتيب كتاب العين**، ج2، ص11ـ18؛ فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص462؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ج3، ص162ـ163؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج8، ص271.

(2) الزمخشري، **أساس البلاغة**، ص291.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج8، ص272ـ273.

ويمكن أن نجد هذا المعنى نفسه ضمن العديد من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، فعلى سبيل المثال، تجد هذا المعنى من الظن في الآية 23 من سورة النجم، حيث يخاطب الله تعالى المشركين ويصفهم بأنهم لا يتبعون إلا الظن وما تهوى نفوسهم. وفي الآيات السابقة على هذه الآية، نرى أن الله تعالى يصف ما اعتقده المشركون من ربوبية اللات ومنى وأن الملائكة إناث بأنه ظنّ.

﴿ إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴾[1].

فيظهر أن الآيات تنتقد اعتقاد المشركين بعدم الإيمان بالآخرة، وبأن الملائكة بنات الله تعالى؛ بل إن الآيات عدّت قولهم ظنًّا لا يرقى إلى درجة العلم وغير صالح للكشف عن الواقع[2]. ثم تطلب الآيات الكريمة من النبي (ص) أن يعرض عن هؤلاء الدهريين.

وقد وردت الإشارة إلى هذا المعنى في عدد من الآيات الكريمة:

﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[3].

﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّۗ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾[4].

﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ

---

(1) سورة النجم: الآية 23.

(2) سورة النجم: الآية 28 ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾.

(3) سورة الجاثية: الآية 24.

(4) سورة يونس: الآيتان 34ـ35.

﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾[1].

فيظهر من هذه الآيات الكريمة ذمّها للتخرّص واتباع الظن.

أما الظن بالمعنى الاصطلاحي، فهو ترجيح مضمون الخبر أو ترجيح عدمه مع تجويز الطرف الآخر. وهو غير الشك واليقين. واعتمادًا على الظن الاصطلاحي، قسّم الأصوليون الظن إلى قسمين: ظن نوعي وظن شخصي. والظن النوعي هو الذي يحصل عند نوع البشر، أما الظن الشخصي، فهو عبارة عن حالة فردية تحصل لشخص محدد[2].

ويظهر مما تقدم، أنه لم يستعمل الظن بمعناه الاصطلاحي لا في اللغة ولا في الآيات الكريمة ولا في الروايات؛ بل استُعمل بمعناه اللغوي، أي بما هو اعتقاد لا عن دليل[3].

والمراد من الظن في بحث حجية الظن هو معناه الاصطلاحي لا اللغوي. وعند الحديث عن حجية الظن لا بد من التعرض لبحثين مهمين هما:

بحث سندي وهو حجية خبر الواحد.

بحث في حجية الدلالة وهو حجية الظهور

فالبحث الأول هو بحث عن صدور الخبر عن المعصوم (ع) وعدم صدوره. والبحث الثاني بحث عن المعنى من الخبر والمراد منه على تقدير صدوره، هل هو ظاهر أو نص أو غير ذلك؟

كما إنّه يستفاد من القطع هنا في موردين: القطع بالصدور والقطع

---

(1) سورة الأنعام: الآية 148.

(2) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص15.

(3) إن الآيات والأحاديث المذكورة في أدلة بعضٍ كالفخر الرازي لا يصلح أن تكون دليلًا على عدم اعتبار أخبار الآحاد.

بالدلالة. يحصل القطع بالصدور إن كان الخبر متواترًا أو كان محفوفًا بقرائن توجب القطع بصدوره. ويحصل القطع بالدلالة إن كان الخبر نصًا لا ظاهرًا أو غير ذلك. وبناء عليه، لا يكون الحديث قطعيًا إلا إن كان قطعي الصدور وقطعي الدلالة، فتكون حجيته ذاتية. أما إن كان ظنيَّ الصدور أو ظنيَّ الدلالة، فإن الخبر يصير ظنيًا؛ لأن النتيجة تتبع أخسّ المقدمات.

ولا يخفى أنه عند البحث عن حجية الظن لا بد من الإجابة عن أسئلة ثلاثة:

هل يمكن التعبد بالظن أم يستحيل ذلك؟

هل وقع التعبد بالظن أم لم يقع؟

هل ثمة فرق بين الظن في العقائد والظن في الأعمال؟ أو فقل: هل يوجد اختلاف بين الظن في الأعمال الجوانحية والظن في الأعمال الجوارحية؟

هذا ما سوف نجيب عليه في المباحث الآتية.

اعتبار خبر الواحد في العقائد

لا بد من عرض أقوال المنكرين وأدلتهم وأقوال المثبتين وأدلتهم، ثم نناقشها ونتبنى الرأي الصواب.

أولًا: أقوال المنكرين

أ ـ أقوال المتقدمين

لقد بيّن الشيخ المفيد رأيه في الخبر في ذيل بحثه عن بطلان الرأي والقياس عند الشيعة، فقد ذكر في كتابه:

«كلّ خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحة مُخبره فليس بحجة في الدين ولا يلزم به عمل على حال، والأخبار التي يجب العلم بالنظر فيها على ضربين أحدهما التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ على ذلك أو ما

يقوم مقامه في الاتفاق، والثانى خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام المتواتر في البرهان على صحة مُخبره وارتفاع الباطل منه والفساد»[1].

ثم إنه قد ذكر في أكثر من موضع إشكالات على الشيخ الصدوق، حيث قال:

«إن الأحاديث التي ذكرها الشيخ الصدوق في هذا الباب هي أخبار آحاد ولا تفيد العلم؛ لذا هي فاقدة للاعتبار»[2].

ثم إنه صرّح أنه يمكن الاعتماد على الخبر الواحد المحفوف بالقرائن التي توجب العلم بمضمون الخبر، ولهذه القرائن أنواع مختلفة: فتارة يُستعان بدليل عقلي وأخرى بشاهد من العرف وثالثة بالإجماع. فقد قال:

«فأمّا الخبر الواحد القاطع للعُذر، فهو الّذى يقترن إليه دليلٌ يفضى بالناظر فيه إلى العلم بصحة مُخبره وربّما كان الدليل حجّةً من عقل وربّما كان شاهدًا من عرف وربما كان إجماعًا بغير خلف، ومتى خلا خبر الواحد من دلالةٍ يقطع بها على صحة مخبره، فإنّه كما قدّمناه ليس بحجةٍ ولا موجبٌ علمًا ولا عملًا على كل وجه»[3].

وفي هذا المجال، له تعبير آخر:

«والحجة في الأخبار ما أوجب العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفى الشك فيه والارتياب وكلّ خبرٍ لا يوصل بالاعتبار الى صحة مخبره، فليس بحجةٍ في الدين ولا يلزم به عملٌ على حالٍ»[4].

لذا يمكن أن نفهم من عبارات الشيخ المفيد المتقدمة أن مراده من نفي حجية خبر الواحد يعود إلى اشتراط وجود اليقين في الحجية.

---

(1) الشيخ المفيد، **مختصر التذكرة في أصول الفقه**، ص44.

(2) الشيخ المفيد، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص123.

(3) الشيخ المفيد، **مصنفات الشيخ المفيد**، ج9، ص45.

(4) المصدر نفسه.

ومن المخالفين المشهورين لحجية خبر الواحد السيد المرتضى علم الهدى، فقد بحث حجية الخبر في أكثر من مورد كما أفرد رسالة لرد خبر الواحد[1]، كما إنّه ذكر أن مذهب الإمامية قائم على عدم الاعتناء بأخبار الآحاد، حيث قال:

«قد علمنا أن كلّ من صنّف من علماء هذه الطائفة كتابًا ودوّن علمًا، فمذهبه الذى لا يختلّ ولا يشتبه ولا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة»[2].

وقد يظهر من بعض عباراته أن خبر الواحد في عرض القياس والاستحسان، فقد قال:

«الّذي يظهر منّا عند المناظرة لمخالفينا التخطئة لهم فيما يرونه (يروونه) ويذهبون إليه من إثبات العبادات والأحكام بالقياس والاستحسان والاجتهاد بالرأي وبالأخبار الآحاد الّتي يعترفون بفقد العلم بصدق رواتها وتجويز الخطأ على ناقليها»[3].

وعند التأمل في عبارته الأخيرة، يظهر أن عمدة الطعن على المخالفين في عملهم بخبر الواحد هو عدم وجود علم بصدق الرواة وتجويز الخطأ على ناقلي أخبار الآحاد؛ لذا يمكن أن يقال إنه يمكن التعبد بخبر الواحد إن انتفى احتمال الخطأ وعُلم صدق الرواة.

ولا بد من الالتفات إلى أن عبارة السيد لا ترتبط بباب العقائد فقط؛ بل تتعداه إلى باب الفقه، ولا يخفى أنه يصعب استنباط أحكام عملية دون

(1) كرسالة «إبطال العمل بأخبار الآحاد» المذكورة في: السيد المرتضى، **رسائل الشريف المرتضى**، ج3، ص309.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص29.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص7.

الاعتماد على أخبار الآحاد؛ لذا كان من الضروري إيجاد حل لهذه المعضلة ويفهم من كلامه أنه ذكر حلًّا لها، حيث قال:

«ليس كلّ ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعه في كتبهم وإن كان مستندًا إلى رواةٍ معدودين من الآحاد معدودًا في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم»[1].

وهذا الكلام يحتاج إلى تحليل؛ إذ كيف يمكن أن يكون خبر الواحد معدودًا ضمن الأخبار المتواترة؟ يحتمل أن القدماء نقلوا هذه الأخبار من الأصول الأربعمئة التي تناقلوها كابرًا عن كابر وأمضاها الأئمة (ع). فقد كان قدماء الأصحاب يمتلكون هذه الأخبار المتواترة. وقد وصلتنا هذه الأخبار المتواترة عن طريق الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والسيد المرتضى والشيخ الطوسي.

كما إنّه يحتمل أنه يمكن القطع بصدور الخبر من خلال القرائن التي تحيط به كوثاقة الراوي وغير ذلك من القرائن، وفي هذا السياق، ذكر السيد المرتضى:

«فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الآحاد، وأي طريق لها إلى ذلك؟ قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمارة، أو علامة دلت على الصدق من طريق الجملة؛ ويمكن أيضًا أن يكونوا عرفوا في راوٍ بعينه صدقه على سبيل التمييز والتعيين؛ لأن هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقة قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمة (ع) الذين كانوا في أعصارهم، وهم ظاهرون بارزون تسمع أقوالهم ويرجع إليهم في المشكلات»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص19.

وقد تعرض الشيخ الطوسي في أكثر من مورد إلى حجية خبر الواحد، وقد أبطل في بعض عبائره جواز الاعتماد المطلق على أخبار الآحاد؛ بل عدّها في مصاف القياس، فعلى سبيل المثال، ذكر الشيخ في كتاب الاقتصاد:

«فأمّا أخبار الآحاد والقياس فَلا يَجُوز أن يعوّل عليهما عندنا وقَد بيّنا ذلك في أصول الفقه وغيره مِن كُتُبنا»[1].

كما إنّه ذكر في بداية تفسيره التبيان في معرض حديثه عن تحريف آيات القرآن الكريم:

«أنه رويت روايات كثيرة، من جهة الخاصة والعامة، بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع، طريقها الآحاد التي لا توجب علمًا ولا عملًا والأولى الإعراض عنها»[2].

كما إنّ بعضًا من إشكالاته ترتبط بحجية مطلق الظن. فالظن ممكن الزوال والشارع قد نهى عن اتباعه، لذا لا يجوز الاعتماد عليه في مقام العمل.

«الظنّ ممكنُ الزوال وفي زواله خطرٌ عظيم، وقد ورد النصّ الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر، فتعيّن الأمرُ بتحصيل اليقين قطعًا»[3].

وفي بعض الموارد، ترى الشيخ الطوسي يرد خبر الواحد اعتمادًا على قرينة عقلية أو نقلية، فيقول على سبيل المثال:

«لا يجوز أن تقبل أخبار الآحاد في ما يتضمّن في الأنبياء ما لا يجوز على أدون الناس، فإن اللّه نزههم عن هذه المنزلة وعلا قدرهم عنها وقد قال اللّه تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾»[4].

لكنه ذكر في موضع آخر من تفسيره:

---

(1) الشيخ الطوسي، **الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد**، ص303.

(2) الشيخ الطوسي، **التبيان من تفسير القرآن**، ج1، ص3.

(3) نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص59.

(4) الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج8، ص555.

«أمّا طريقةُ الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة، فانّه لا يقطع بذلك ولا يجعل شاهدًا على كتابِ الله وينبغى أن يتوقّف فيه ويُذكر ما يحتمله، ولا يقطع على المراد منه بعينه»[1].

ويظهر من هذه العبارة أنه يمكن العمل بخبر الواحد في غير الروايات الشاذة والألفاظ النادرة. فالشيخ في الواقع، لم يردَّ العمل بمطلق أخبار الآحاد، ويمكن الاطلاع على مراده بشكل أدق إذا التفتنا إلى كلماته في كتابه الأصولي «عدّة الأصول»، فهو يعتقد أنه لا يمكن العمل بخبر الواحد إن لم يوجب علمًا. وهذه العبارة سنذكرها عند الحديث عن أقوال المثبتين.

أقوال المتأخرين

لا يخفى أن للشيخ الأنصاري مكانة عظيمة عند علماء الشيعة حتى عُدّ زعيم المتأخرين منهم[2]. كما أولى العلماء المتأخرون أبحاثه في خبر الواحد اهتمامًا خاصًّا.

وفي كتابه «فرائد الأصول» المعروف بالرسائل، بعد أن بيّن أدلة حجية خبر الواحد وبحثها تفصيلًا، تعرّض لبحث اعتبار الظن في أصول الدين، وفي هذا البحث، ذكر الأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة ثم ناقشها، ويُفهم من كلامه أنه يميل إلى عدم حجية خبر الواحد في الاعتقادات.

وذكر أنه يوجد في المسألة نظريات ست:

اعتبار العلم القطعي من الدليل العقلي: وهو المعروف عن الأكثر، وادعى العلامة في الباب الحادي عشر إجماع العلماء كافة على ذلك. وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضديّ[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص7.

(2) عبد الحسين التستري، **شرح فرائد الأصول**، ج1، ص124.

(3) الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج1، ص272.

وبناء عليه، يظهر أن النصوص القرآنية والأحاديث حتى المتواترة غير حجة في باب العقائد.

ـ اعتبار العلم ولو كان عن تقليد.

ـ كفاية الظن مطلقًا: وهو المحكي عن جماعة، منهم المحقق الطوسي، والمحقق الأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر الشيخ البهائي، والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني.

ـ كفاية الظن المستفاد من الاستدلال العقلي دون التقليد: ومن المقابلة بين الاستدلال والتقليد، ينقدح أن المراد من التقليد هو الاستفادة من النقل، وليس المراد سماع القول من الآخرين وقبوله.

ـ كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد: وهو الظاهر مما حكاه العلامة عن الأخباريين، والظاهر أن مراده حَمَلَةَ الأحاديث، الجامدين على ظواهرها، المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

وعليه، لا يراد من الأخباريين المعنى الاصطلاحي الشامل للملا أمين الإسترآبادي وأنصاره. وفي كتاب الفوائد المدنية، يذكر الاسترآبادي أن اليقين لازم في العقائد[1].

ولا يخفى أن الأخباريين كالإسترآبادي يعتقدون بأن الكتب الأربعة مفيدة لليقين العرفي لا العقلي. والحاصل، إن الاختلاف صغروي (إفادة الروايات لليقين أو لا) لا كبروي (كفاية اليقين أو الظن)[2].

ـ كفاية الجزم بل الظن الحاصل من التقليد: وهذا الظاهر من كلام الشيخ الطوسي في أواخر العدّة[3].

---

(1) انظر: محمد أمين الاسترآبادي، **الفوائد المدنية**، ص47، 9، 53.

(2) الكركي العاملي (عن الأخباريين) في كتابه، **هداية الأبرار**، ص12، ذكر هذا المطلب.

(3) الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج1، ص273، عند ذكر أقوال الموافقين والمخالفين والإرجاع إلى مصادر أقوالهم.

ومن المخالفين لحجية خبر الواحد في العقائد نذكر: من المعتزلة القاضي عبد الجبار[1]، ومن الأشاعرة الفخر الرازي[2]، ومن متأخري الإمامية الآخوند الخراساني[3]، ومن معاصري الإمامية العلامة الطباطبائي[4]. كما إنّ آية الله ملكي ميانجي تلميذ الميرزا مهدي الأصفهاني لا يعتقد بحجية خبر الواحد في العقائد[5].

أدلة منكري حجية خبر الواحد

بعد ذكر أقوال منكري خبر الواحد، سنتعرض إلى أهم الأدلة التي استندوا إليها، ثم نناقشها. ويمكن تلخيص أدلتهم بخمسة أدلة:

الدليل الأول: الإجماع المنقول

عندما ذكر الشيخ الأنصاري الأقوال في اعتبار الظن في أصول الدين، ذكر في القول الأول أن العلامة الحلي ادعى إجماع العلماء كافة، كما قال الشيخ الأعظم أنه ربما يحكى دعوى الإجماع عن العضديّ، لكنه لم يرتض دعوى إجماع العضديّ.

لكننا عندما نتأمل في عبارة العلامة الحلي في الباب الحادي عشر نجد أن عبارته خارجة عن محل البحث، فقد قال العلامة الحلي:

«الباب الحادى عشر، في ما يجب على عامّة المكلفين من معرفة أصول الدين. أجمع العلماء كافّة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية

(1) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 767ـ770.

(2) الفخر الرازي ذكر خمسة أدلة على عدم حجية خبر الواحد. (انظر: الفخر الرازي، **أساس التقديس**، ص168).

(3) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص329.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج10، ص351.

(5) انظر: محمد باقر الملكي، **توحيد الإمامية**، ص39.

والسلبية وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدّليل لا بالتقليد»[1].

أولا: إن دعوى الإجماع هذه لا تشمل كل العقائد أصولًا وفروعًا؛ بل غاية ما تدل عليه هو الإجماع في مورد أصول الدين الخمسة. على أن عمدة البحث عن حجية خبر الواحد هي في فروع الدين لا في أصوله.

ثانيًا: إن الأقوال التي ذكرها الشيخ الأنصاري بعدما ذكر القول الأول، ترشدك إلى عدم وجود إجماع متحقق في المسألة.

ثالثًا: إن الإجماع على رأي الإمامية إن لم ينته إلى المعصوم (ع) فلا حجية له، ولم يحرز هكذا إجماع في المقام.

الدليل الثاني: إطلاق النهي عن الظن وعمومه

يستدل بعضٌ على عدم حجية الظن في العقائد بالأدلة الناهية عن اتباع الظن كما ورد في الآيات الشريفة﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا﴾[2]،﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾[3] الواردة في شأن المشركين،﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾[4]. وخبر الواحد من الظنون التي نهت هذه الآيات الشريفة عن اتباعه[5].

وفي مقام الردّ على هذا الاستدلال، لا بأس من ذكر ما يأتي:

أولا: يمكن القول إن الإطلاق منعقد في الآيات الكريمة. فمن يلتزم بعدم حجية الظن في الأمور العقدية، لا بد له من أن يلتزم بعدم حجية الظن أيضا في الأحكام العملية، ولا تفكيك بين المقامين.

---

(1) العلامة الحلي، **الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب**، ص3.

(2) سورة يونس: الآية 36.

(3) سورة الأنعام: الآية 116.

(4) سورة الإسراء: الآية 36.

(5) انظر: الفخر الرازي، **أساس التقديس**، ص168، الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ص169.

فإن قيل: إنه صحيح أن هذه الآيات تفيد الإطلاق، إلا أنها مقيدة، فقد دلّت أدلة خاصة على حجية الظن في الأحكام العملية، وبالتالي تكون هذه الأدلة مقيدة للإطلاق المستفاد من الآيات الكريمة.

نقول: لا يخفى عدم تمامية هذا الجواب؛ إذ إن العديد من الأدلة الدالة على حجية الظن في الأحكام العملية، تدل أيضا على حجية الظن في المسائل العقدية.

ثانيًا: لا بد من معرفة المراد من الظن المذكور من الآيات الكريمة والروايات. هنا ذكرنا الظن بالاصطلاح المنطقي وهو ترجيح مضمون الخبر أو ترجيح عدمه مع تجويز الطرف الآخر، وهو غير الشك واليقين، فتتراوح نسبته بين 51٪ إلى 99٪.

أما الظن المستعمل في القرآن الكريم والروايات فهو الظن بالمعنى اللغوي. والظن هذا يعني عدم وجود دليل معتبر وموثوق على المدعى[1].

ويظهر أن الظن الاصطلاحي يفيد الوثوق، أما الظن اللغوي فهو في مقابل الوثوق.

فيتحصل أن الآيات الكريمة والروايات لا تنهى عن اتباع الظن الذي نبحث عنه؛ لأنه ظن مستند إلى دليل ويورث الوثوق عادة.

ثالثًا: إن من قام عنده الدليل القطعي على حجية الظن، ثم عمل طبق الظن، فإنه يقال إنه يعتمد على القطع الذي دل على حجية الظن.

رابعًا: بناء على الطريقية، إن دل دليل على حجية الظن، فهذا يعني أن الظن سيعامل معاملة العلم تعبدًا، وبالتالي لا يكون مشمولًا للأدلة الناهية عن العمل بالظن.

---

(1) وقد ذكرنا هذا المطلب في بحث معنى الظن.

الدليل الثالث: ضرورة المعرفة اليقينية في العقائد

يذهب الآخوند الخراساني إلى اعتبار المعرفة اليقينة في العقائد، بينما يُطلب الظن في الأحكام الشرعية العملية؛ لذا لا يمكن الاعتماد على أخبار الآحاد في العقائد، لأنها تورث الظن لا اليقين. فقد قال:

«ثم إنّه لا يجوز الاكتفاء بالظنّ في ما يجب معرفته عقلًا أو شرعًا، حيث إنه ليس بمعرفة قطعًا، فلا بدّ مِن تحصيل العلم لَو أمكن ومع العَجز عنه كان معذورًا إن كان عن قُصور لِغفلة أو لِغُموضة المَطلب مَع قِلة الاستعداد»[1].

وبعبارة أخرى: في كلام الآخوند ادعاءان أصليان؛ الأول: لا يعتبر في العقائد غير المعرفة؛ الثاني: لا بد من أن تكون هذه المعرفة يقينية، وأخبار الآحاد لا تفيد اليقين أبدًا.

لكن نقول إن المطلوب في الأمور العقدية هو العمل الجوانحي، أي الإيمان والاعتقاد الصحيحين، فغرض المولى من الأمر بتحصيل العقائد هو أن يصدق الإنسان بالمعارف العقدية الحقّة ويؤمن بها. نعم، إن المعرفة مقدمة للاعتقاد الصحيح، كما إنّ المطلوب من الأمر بالأحكام العملية هو العمل الجوارحي، والمعرفة مقدمة للعمل. وبعبارة أخرى: إن الله سبحانه يطلب من الإنسان العمل الذي يكون واقعًا تحت اختيار الإنسان، وهذا العمل إما عمل جوارحي (العبادات)، وإما جوانحي (العقائد).

فيظهر أن المراد من العقائد هوالتصديق والإيمان القلبيين.

وبالنسبة إلى الادعاء الثاني، لا بد من التحقق حول المعتبر في المعرفة العقدية: هل هو المعرفة اليقينية أم تكفي المعرفة الظنية؟ يظهر من الآخوند

(1) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص329_331.

الخراساني أنه ذكر اعتبار المعرفة اليقينية كأصل موضوعي، لكن هذا الأصل محل بحث ونظر.

فإن كان مراد صاحب الكفاية من المعرفة هو التصور، فنقول إن المقصود النهائي هو التصديق لا التصور، وإن كان مراده من المعرفة هو التصديق والإيمان القلبيين، فنقول إن هذا التصديق يمكن أن يكون مبتنيًا على معرفة يقينية قطعية، ويمكن أن يكون مبتنيًا على معرفة ظنية معتبرة بدليل قطعي.

الدليل الرابع: إمكان تعليق الحكم في العقائد

هذا الدليل مبتن على إحدى المفارقات بين علم الكلام وعلم الفقه. وبيانه: في الأحكام العملية يدور عمل المكلف بين اختيار الفعل أو الترك ولا ثالث في البين. لذا لا بد من تعيين أحدهما للمكلف إما عبر دليل قطعي وإما عبر دليل ظني معتبر.

أما في العقائد فالأمر مختلف، فإن وجد دليل قطعي على معتقد ما، فلا بد للمكلف من أن يصدّق به ويؤمن، وإن لم يوجد دليل قطعيٍ، فإن المكلف يستطيع أن يعتقد بما هو موجود في الواقع ونفس الأمر إجمالًا، وإن لم يعلم ما هو الواقع، ولا حاجة للاعتماد على الظن المعتبر كالخبر الواحد[1].

ويقول صاحب الكفاية:

«هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلًا في الفروع العملية المطلوب فيها أولًا العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به، وعقد القلب عليه، وتحملّه والانقياد له أو لا؟ الظاهر لا، فإن الأمر الاعتقادي، وإن انسد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد إجمالًا ـ بما هو واقعه والانقياد له وتحمله ـ غير منسدّ، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط والمفروض (بناء على أحد مقدمّات باب الانسداد) عدم وجوبه شرعًا لأنه

(1) محسن الحكيم، **حقائق الأصول**، ج2، ص212.

يستلزم العسر والحرج) أو عدم جوازه عقلًا، (لأنه غير ممكن في بعض الموارد) ولا أقرب من العمل على وفق الظن»[1].

ويمكن تصيّد هذا الدليل أيضًا من كلمات الشيخ الأنصاري. فإنه بعد أن قسّم مسائل أصول الدين إلى قسمين[2]، تحدث عن فروع الدين فقال:

«... فحيثُ كان المَفروضُ عَدمَ وُجوب تحصيلِ المعرفةِ العِلمية كان الأقوى القولُ بعدم وُجوبِ العَمَل فيه بالظنّ لو فُرِض حُصُوله ووجوب التوقف فيه للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وأنه إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبرًا صحيحًا أو غيره».

وبيانه: إنه يجب تحصيل اليقين في أصول العقائد؛ لذا لا بد من السير وراء الدليل. أما في الفروع العقدية، فإنه يجب الاعتقاد بها عند حصول العلم بها فقط، وإلا لا يجب. على أن هذه المسألة قابلة للنقاش. ثم إن هاهنا طريقًا ثالثًا وهو التوقف، والمراد بالتوقف هو الاعتقاد الإجمالي بما هو منقوش في الواقع ونفس الأمر. وهذا الطريق يجعل المكلف لا يحتاج إلى الظنون المعتبرة وغير المعتبرة. ويرى الشيخ الأنصاري أن الأخبار الدالة على لزوم التوقف تشير إلى هذا الطريق، فيخلص إلى أن هذا الطريق مانع من الاعتماد على خبر الواحد في الفروع العقدية.

وفي مقام الرد على هذا الدليل، نقول إن هذا الدليل مبتن، على أن دليل الانسداد يجري فقط في الأحكام العملية دون العقائد والأمور الجوانحية بسبب وجود طريق ثالث فيها.

---

(1) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص331.

(2) ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق، فيجب. الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به. (انظر: الشيخ الأنصارى، **فرائد الأصول**، ج1، ص273).

ثانيًا: إن الالتزام بوجود طريق ثالث في الأمور العقدية لا يستلزم إبطال جواز الاعتماد على ظن معتبر؛ بل إنه يجب متابعة الحجة في الأمور العقدية والاعتقاد بمتعلق هذه الحجة وإن كانت الحجة دليلًا ظنيًّا معتبرًا.

الدليل الخامس: لغوية جعل الحجية

إن الشارع المقدس عندما يعطي الحجية لأمر محدد لا بد من أن يكون لجعل الحجية فيه أثر عملي مترتب عليها، وإلا كان هذا الجعل لغويًّا[1]. والشارع منزّه عن اللغوية.

ولا يخفى أن جعل الحجية له أثر في الأحكام العلمية؛ إذ إن له مساساً مباشراً بفعل المكلف. أما في المسائل العقدية فلا أثر له، فالحاصل عدم حجية خبر الواحد في الأمور العقدية؛ لأن جعلَها يستلزم اللغوية.

وللعلامة الطباطبائي كلام في تفسيره حيث يقول:

«...والّذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة، أنّ الخبر إن كان متواترًا أو محفوفًا بقرينة قطعيّة، فلا ريب في حجّيتها، وأمّا غير ذلك، فلا حُجّية فيه إلّا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعيّ، فإنّ لها حجّية؛ وذلك أنّ الحجّية الشرعيّة من الاعتبارات العقلائيّة، فتتبع وجود أثر شرعيّ في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعيّ، والقضايا التاريخيّة والأمور الاعتقاديّة لا معنى لجعل الحجّية فيها لعدم أثر شرعيّ ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علمًا وتعبيد الناس بذلك»[2].

لا يخفى أنه لا بدّ من أثر مرتبط بالمكلف يترتب على جعل الحجية؛ لأن الحجية تنجز الأثر العملي على المكلف، وإن لم تطابق الواقع يكون

---

(1) محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، ج2، ص247.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج10، ص351. وقد ذكر بعض المحققين المعاصرين هذا الدليل ووضحه، انظر: صادق لاريجاني، «**كاربرد حديث در تفسير ومعارف**»، فصلنامه پژوهشى در زمينه علوم اسلامى، تابستان وپاييز 1381هـ.ش، ص163.

المكلف معذورًا، أما إن لم يكن للحجية أي أثر عملي على المكلف، فأي شيء ستنجّزه الحجية؟ وفي أي مورد ستكون معذّرة؟

لكن ما نريد قوله هو أنه حتى في الأمور العقدية يترتب الأثر على جعل الحجية. وهذا الأثر عبارة عن العمل الجوانحي، أي الاعتقاد والتصديق القلبي، ومن الواضح أن هذا الأثر أمر اختياري، وقد فصّلنا هذا في ما سبق، وحاصل ما ذكرناه أن للعمل بمضمون خبر الواحد معنيين: إن كان المضمون من العبادات أو المعاملات كان العمل بمضون الخبر بمعنى «العمل الجوارحي»، أما إن كان المضمون اعتقادًا، فإن العمل بمضمون الخبر يكون بمعنى «العمل الجوانحي»، أي الاعتقاد بمضمون الخبر.

ويبدو أن الذي أدّى إلى عدم الالتفات إلى أن العمل الجوانحي عمل اختياري هو أحد أمرين: إما الاستغراق الزائد عن حدّه في المسائل الفقهية ما أدى إلى قياس الأمور العقدية على المسائل الفقهية، وإما التأثر بالنظرة الفلسفية السائدة التي ترى أن مبادئ الفعل الاختياري (أي الفعل الجوارحي) هي الأفعال الجوانحية وهي غير اختيارية[1].

ومن المهم الالتفات إلى أن العمل الجوانحي شرط في العمل الجوارحي. فعلى سبيل المثال، من يريد إقامة الصلاة عليه أن يعتقد بالصلاة وأن ينوي القربة إلى الله تعالى، ولا يخفى أن الاعتقاد والنية هي من الأعمال الجوانحية.

وإذا التفتّ إلى ما قلناه تعلمْ أن من يعتقد أن الأعمال الجوانحية غير اختيارية، يجب أن يعتقد أن الأعمال الجوارحية غير اختيارية؛ لأن الأعمال الجوانحية هي علة للأعمال الجوارحية[2].

---

(1) انظر: رضا برنجكار، «**اختيار وعليت از ديدگاه ملاصدرا واسپينوزا**»، مجلة: انجمن معارف اسلامی، پاییز 1384هـ.ش، ص43-60؛ رضا برنجكار، «**نقد وبررسی ديدگاه ابن سينا واسپينوزا درباره ضرورت عليت**»، مجلة: پژوهش‌های فلسفی، بهار 1390هـ.ش، ص37-58.

(2) المصدر نفسه.

والحاصل أنه عند قيام الحجة بدليل قطعي على اعتبار خبر الواحد في العقائد، فإن الأثر المترتب عليه هو الاعتقاد بمضمون هذا الخبر والتصديق به. هذا وإن لم يُفد الخبر اليقين؛ لأن حجيته تستند إلى دليل قطعي.

وثمة دليلان آخران ذكرهما الشيخ الطوسي سوف نتعرض لذكرهما ومناقشتهما، وإن كان أحدهما قريباً من الدليل الثالث الذي ذكرناه في ما سبق.

تلخيص وتحليل

بعد أن استعرضنا أدلة الذين أنكروا حجية خبر الواحد وما يمكن أن يرد عليهم من إشكالات، يمكن أن نقسّم العقائد بنحو كليّ إلى قمسين:

القسم الأول: وهو العقائد التي اشترط فيها اليقين، سواء أكان اليقين مأمورًا به من قبل العقل أو النقل. فعلى سبيل المثال، يحكم العقل بوجوب اليقين بالنبوة، والنقل يحكم بوجوب اليقين بالمعاد؛ لأن الآيات الكريمة والروايات تدلّ على ذلك.

القسم الثاني: وهو العقائد التي لا يطلب اليقين في الايمان بها وتسمّى بالفروع العقدية. ويبدو أنه لا مانع من قبول حجية خبر الواحد في هذا القسم.

ثم إن منكري حجية خبر الواحد قد وقعوا في أخطاء، منها: أن أدلتهم أخصّ من المدّعى ومنصبّة على خصوص أصول الدين الأولية التي يجب اليقين فيها، أو لم يلتفتوا إلى الظنون المعتبرة المستندة إلى القطع، أو ظنوا أنّ المقام مقام الانسداد، أو كان في أدلتهم مصادرة على المطلوب، أو لم يلتفتوا إلى وجود أثر عملي للعقائد.

ولا يخفى أن القدماء قائلون بعدم حجية خبر الواحد في الأحكام العملية، فضلًا عن المسائل العقدية، على الرغم من وضوح عملهم بها، وهذا ما نجده

في تراثهم؛ لذا لا بدّ لنا من الجمع بين قول القدماء من الإمامية وبين فعلهم. وقد جمع الميرزا القمي بينهما في قوانينه حيث رأى أن الأصحاب قالوا بعدم حجية خبر الواحد في مقام المناظرة والاحتجاج مع العامّة، فاشتهر هذا المطلب بينهم. فهو يقول في قوانينه:

«أقـول يمكن دفـع الاستبعاد، بـأنّ الإمامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم وضع الأحاديث كما لا يخفى... وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول أخبارهم من حيث إنها أخبارهم، فاحتالوا فيه مناصًا، واعتمدوا في احتجاجاتهم على أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم، فلا يثبت به شيء وتخلّصوا بذلك عن تهمتهم، فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار، حتى ظنّ السيد ونظراؤه أنّ ذلك كان مذهبًا لهم في خبر الواحد، وإن كان من طرق الأصحاب في فروع المسائل. الحق أنّ الغفلة إنّما وقع من السيد في التعميم؛ وأنّ العمل بخبر الواحد من طرق الأصحاب كان جائزًا عند الإمامية وعليها شواهد كثيرة»[1].

وقد اعتمد المعتزلة السياسة نفسها مع أهل الحديث، حيث قالوا بضرورة وجود دليل عقلي يدلّ على المطالب المذكورة في بعض أخبار الآحاد، كأخبار الجبر والتشبيه حتى يمكن قبول هكذا أخبار. ومن جهة أخرى، كان عند العامّة تيّار متطرّف يقبل كل رواية مذكورة عندهم، حيث قالوا بقبول أي رواية مذكورة في صحيح البخاري أو صحيح مسلم.

ويؤيد ما ذكرناه ما قاله السيد المرتضى: «الذي يظهر منّا عند المناظرة لمخالفينا».

فقوله يصلح لأن يكون مؤيّدًا لما ذكره الميرزا القمي من أن القول بعدم حجية خبر الواحد هو سياسة متّبعة في مواجهة العامّة. وفي الواقع، إن

---

(1) الميرزا القمي، **قوانين الأصول**، ج1، ص455.

السيد المرتضى وأمثاله من العلماء القدماء كان لديهم وثوق قوي بالأصول الأربعمئة الموجودة عندهم، وكان يعبّر عن هذا الوثوق باليقين. ويمكن أن ننسب هذا إلى الشيخ المفيد أيضًا.

و يظهر من الشيخ الأنصاري في فرائده أنه رضي بمثل هذا التوجيه عندما تعرّض لكلام الشيخ الطوسي، فقال:

«المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد... فأما ما يكون منهم ومن طريق أصحابهم فقد بيّنّا أن المعلوم خلاف ذلك»[1].

و قال الفيض الكاشاني في ما يرتبط بطريقة عمل الأصحاب:

«كانوا لا يعتمدون على الخبر الذي كان ناقله منحصرًا في مطعون أو مجهول وما لا قرينة معه تدل على صحة المدلول، ويسمونه الخبر الواحد الذي لا يوجب علمًا ولا عملًا، وكانوا لا يعتقدون في شيء من تفاصيل الأصول الدينية ولا يعملون في شيء من الأحكام الشرعية إلا بالنصوص المسموعة عن أئمتهم (ع)، ولو بواسطة ثقة أو وسائط ثقات، وكانوا مأمورين بذلك من قبل أولئك السادات»[2].

كما إنّ الشيخ النائيني والسيد الخوئي يعتقدان أن مراد القدماء من خبر الواحد هو الخبر الضعيف. وقالا إن خبر الواحد مصطلح يدل على معنيين: أحدهما ما يقابل الخبر المتواتر والقطعي، والآخر هو الخبر الضعيف في مقابل الخبر الموثوق[3].

---

(1) الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج1، ص146.

(2) الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج1، ص14.

(3) محمد حسين النائيني، **أجود التقريرات**، ص103، أبو القاسم الخوئي، **مصباح الأصول**، ج2، ص149.

أقوال الموافقين على حجية خبر الواحد

أقوال المتقدمين

لقد ذكرنا عبارات للشيخ الطوسي عندما تحدثنا عن أقوال المنكرين لحجية خبر الواحد. لكن لا يخفى وجود عبارات أخرى له يمكن أن يستظهر منها تأييده لحجية خبر الواحد. فقد ذكر في عدّة الأصول بعد استعراض الأقوال في المسألة:

«والّذي أذهب إليه: أن خبر الواحد لا يوجب العلم، وأنه كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلًا، وقد ورد جواز العمل به في الشرع، إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها»[1].

ثم إنه في مقام الرد على الإشكالات الواردة على الحجية يقول:

«إنّه ما كان يمتنع أن يتعبّد بقبول خبر الواحد في أصول الدين، كما تعبّدنا الآن بقبوله في فُروعه، وإن كان لا بدّ مِن قيام الحُجة ببعض الشرائع»[2].

وبعد ذلك، حاول توجيه الآيات الناهية عن اتباع الظن حيث قال:

«من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دلّه دليل على وجوب العمل به»[3].

وكلامه يعني أن العمل بخبر الواحد الذي قام الدليل على اعتباره هو في الحقيقة عمل على وفق العلم. وهذا ما ذكرناه في مقام الرد على الدليل الرابع الذي ذكره منكرو حجية خبر الواحد.

---

(1) الشيخ الطوسي، **عدة الأصول**، ج1، ص100.

(2) المصدر نفسه، ص101.

(3) المصدر نفسه.

لكن الشيخ الطوسي ذكر في الجزء الثاني من كتابه العدّة ما يمكن أن يُفهم منه عدم حجية خبر الواحد في العقائد.

فهو قد استدلّ بالسيرة لإثبات جواز التقليد في العبادات والمسائل الفقهية؛ لكنه منع من الاعتماد عليها لإثبات جواز التقليد في المسائل العقدية. وذكر دليلين على ذاك المنع:

الأول: كثيرة هي الأدلة العقلية والنقلية الرادعة عن جواز التقليد في المسائل العقدية، فلا حاجة إلى منع آخر من الشارع.

والظاهر أن مراده من التقليد هنا هو ما يقابل الدليل العقلي، فيشمل التقليد الرجوعَ إلى كلام أهل البيت (ع) أو إلى كلام المجتهد غير المعصوم. ولا يريد من التقليد ما يقابل الاجتهاد بمعنى الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط.

الثاني: إن من يقلد في المسائل العقدية لا يكون عنده علم بمعتقده؛ بل الكثير من المقلدين يبقون على جهلهم. وبعبارة أخرى: إن التقليد في العقائد يجتمع مع الجهل، أما في المسائل الفقهية فالأمر مختلف؛ لأن الأحكام الفقهية تابعة للمصالح والمفاسد، ولا مانع عند الشارع من التقليد في المسائل الفقهية لوجود مصلحة في الفعل، حتى مع الجهل المركب[1].

فالحاصل أن السيرة قائمة على جواز التقليد في المسائل الفقهية، ولم يردنا منع من ذلك. وليس الأمر كذلك في المسائل العقدية؛ بل إن الأدلة العقلية والنقلية قائمة على بطلان التقليد فيها.

ثم يقول الشيخ الطوسي في عدّته:

«**فإن قيل:** كما وجدناهم يرجعون إلى العلماء في ما طريقه الأحكام

---

(1) يمكن إرجاع هذا الدليل إلى دليل المنكرين الثالث الذي يشترط المعرفة اليقينية في المسائل العقدية. وهذه الأدلة قد حققنا فيها في ما سبق، فراجع.

الشّرعية، وجدناهم أيضا كانوا يرجعون إليهم في أصول الدّيانات، ولم نعرف أحدًا من الأئمّة والعلماء أنكر عليهم، ولم يدلّ ذلك على أنّه يسوغ تقليد العالم في الأصول.**قيل له**: لو سلّمنا أنّه لم ينكر أحد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال؛ لأنّ على بطلان التّقليد في الأصول أدلّة عقلية وشرعية من كتاب وسنّة وغير ذلك، وذلك كاف في النّكير»[1].

ثم يذكر أن السيرة قائمة على عدم ردع من يقلد في المسائل العقدية، فيقول:

«على أنّ الّذي يقوى في نفسي: أنّ المقلّد للمحقّ في أصول الدّيانات وإن كان مخطئًا في تقليده، غير مؤاخذ به، وأنّه معفوّ عنه،إنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطّريقة التي قدّمناها؛ لأنّي لم أجد أحدًا من الطّائفة ولا من الأئمّة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم، وإن لم يسند ذلك إلى حجّة عقل أو شرع»[2].

فيظهر أن الشيخ الطوسي لا يرتضي العمل بخبر الواحد في المسائل العقدية. لكنه بيّن أن الأئمة (ع) والأصحاب لم يكونوا يعترضون على من يقلد في المسائل العقدية وإن أخطأ في اعتقاداته. وهذا هو القول السادس نفسه الذي ذكره الشيخ الأنصاري عندما عدّد الأقوال في المسألة ونسبه إلى الشيخ الطوسي.

ويبدو أن سيرة العقلاء قائمة على حجية الخبر الموثوق دون فرق بين المسائل الفقهية أو العقدية. ولأن الأصحاب يثقون بقول المعصوم (ع)، فإن قوله يكون حجة بالنسبة إليهم. ولذا لم تكن تصدر المؤاخذة من المعصومين(ع) لهؤلاء العاملين بخبر الواحد في المسائل العقدية؛ لذا

---

(1) الشيخ الطوسي، **عدة الأصول**، ج2، ص730.

(2) المصدر نفسه.

يمكن التمسك بعدم ردع المعصوم (ع) عن هذه السيرة وعدم مؤاخذته العاملين للاستدلال على حجية العمل بخبر الواحد في المسائل العقدية. على أنه لا يخفى أن العقائد أكثر أهمية من المسائل الفقهية، لذا فإنها تكون موردًا للتشديد أكثر. وللشارع سوابق في الردع عن بعض الأمور كردعه عن الربا والقياس.

وبالنسبة إلى ما ذكره الشيخ الطوسي مانعًا من التمسك بسيرة العقلاء في العمل بخبر الواحد في العقائد، فإنه يجب القول إنه لا يوجد لدينا أي دليل عقلي أو نقلي على حرمة تقليد المعصوم (ع)؛ بل إن الآيات الكريمة والأحاديث المتواترة كحديث الثقلين تُرجع الناس إلى المعصومين (ع) ولا تحصر هذا الإرجاع في المسائل الفقهية دون غيرها.

وبالنسبة إلى الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ، فإنه لا يخفى وجود مصلحة وراء جعل الحجية لخبر الواحد في العقائد وهي إيصال الحقائق الدينية إلى الناس، وإن كان من الممكن أن يشتبه الناس فلا يدركون الواقع.

ويمكن القول بوجود نوع تعارض بين كلام الشيخ الطوسي في المجلد الأول وبين كلامه في المجلد الثاني. فقد ذهب في أحدهما إلى القول بحجية الخبر في الأصول، بينما لم يرتض ذلك في المجلد الآخر. وفي مقام الجمع بين كلماته احتمالات عدة، منها:

حيث ذهب الشيخ إلى قبول حجية الخبر في الأصول، فإنه كان في صدد بيان إمكان التعبدّ به. أما في المجلد الآخر، فإنه كان يتبنّى عدم وقوع مثل هذا التعبّد.

إن مراد الشيخ من جواز العمل بخبر الواحد في العقائد هو العمل في فروع العقائد دون أصولها. ومراده مما ذكره في المجلد الثاني من عدم جواز العمل بخبر الواحد في العقائد هو في الأصول لا في الفروع. لذا تراه في المجلد الثاني في أول بحثه ذكر عبارة «في أصوله وفي العقليات» بدلًا من

التعبير بالعقائد[1]. وقد عرّف الأصول في ما سبق أنها المسائل التي تتوقف عليها الصلاة، مثل معرفة الله تعالى ومعرفة عدله ومعرفة النبوة. فمراده من الأصول هي تلك التي تتوقف عليها الأحكام الفقهية. لذا، تراه في المجلد الثاني يقول بعدم صحة التقليد في الأصول العقدية سواء أكان التقليد من المعصوم (ع) أم من غيره، وهي خارجة عما تشمله السيرة.

ويمكن القول إن المراد من التقليد هو تقليد غير المعصوم (ع)، فيخرج عن محلّ البحث.

إن كان مراد الشيخ الطوسي هو الاحتمال الأول، فإنه يكون قد سلك طريقًا وسطًا بين من يقول باستحالة التعبّد بخبر الواحد في العقائد ومن يرى أن هذا التعبّد ممكن وواقع. فهو بناءً على الاحتمال الأول، يرى أن التعبّد بخبر الواحد في العقائد ممكن إلا أنه غير واقع.

والحاصل من أقوال منكري حجية الخبر هو أنه يمكن القول أن القدماء كلهم يعتقدون بحجيته في الفروع العقدية، لكن مع بعض الشروط الزائدة.

أقوال المتأخرين

ذكرنا في ما سبق أن الشيخ الأنصاري تعرّض في باب الانسداد من كتابه الفرائد إلى ذكر الأقوال المختلفة في حجية خبر الواحد في العقائد، ولم يبيّن بشكل واضح موقفه من المسألة. لكنه في بعض المباحث يقول في مقام الإجابة على المنكرين:

«لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر:

---

(1) «... أمّا في أصوله وفي العقليات فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه، ولا خلاف بين النّاس أنّه يلزم العامي معرفة الصّلاة أعدادها، وإذا صحّ ذلك وكان علمه بذلك لا يتمّ إلّا بعد معرفة اللّه تعالى، ومعرفة عدله، ومعرفة النّبوّة، وجب أن لا يصحّ له أن يقلّد في ذلك، ويجب أن يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليده في التوحيد مع إيجابه منه العلم بالصّلوات». (الشيخ الطوسي، **عدة الأصول**، ج2، ص730).

فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علمًا أو ظنًّا، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه.

وإن أرادوا التديّن به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرّد الاعتقاد -كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القولُ والتعبيرُ عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به مُستشهدًا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا ﴾ إلى آخر الآية- فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر؛ فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك»[1].

بناء عليه، إن الشيخ الأنصاري يرى أنه يمكن الإلزام بالاعتقاد بمضمون خبر الواحد والتصديق القلبي بما ورد فيه. ودليله هو أدلة حجية الخبر في الفروع نفسها. ثم يذكر الشيخ الأنصاري:

«نعم، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به؛ بل من جهة الحاجة إليه -لثبوت التكليف وانسداد باب العلم- لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إن عمدة أدلة حجية أخبار الآحاد -وهي الإجماع العملي- لا تساعد على ذلك»[2].

ومن بين المتأخرين نذكر أيضا السيد البروجردي، فهو في بحث جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد يتبنى القول بالجواز بعد أن بيّن الأدلة المختلفة، فيعتقد أنه يمكن تخصيص عمومات الكتاب بواسطة أخبار الآحاد. ومن خلال التأمل في كلام السيد البروجردي يظهر أنه لم يفصل بين الآيات الفقهية والأخلاقية والعقدية؛ لذا يمكن القول إنه يجوز التمسك بخبر الواحد في المسائل العقدية وذلك بطريق أولى؛ لأن تخصيص القرآن

---

(1) الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج1، ص274.

(2) المصدر نفسه.

بخبر الواحد يستلزم في رتبة سابقة القول بحجية خبر الواحد واعتبارها في مصافّ حجية ظواهر القرآن.

ودليل السيد الأساس هو السيرة العقلائية التي عمل بها الأصحاب وأيّدها الشارع المقدّس. فلا حكم تأسيسي جديد للشارع في هذه المسألة؛ بل تراه أمضى الطريق العقلائي[1].

ثم أضاف السيد البروجردي:

«وأول من ادعى الإجماع في المسألة هو الشيخ (قده) في العدّة، حيث ادعى فيها إجماع الصحابة من زمن النبي (ص) على العمل بالأخبار الآحاد، (والظاهر) أن مراده بالإجماع ليس إلا استقرار سيرة المسلمين من الصدر الأول عليه، ولكن لا بما هم مسلمون ومتدينون بدين الإسلام حتى يستكشف بذلك ورود نص فيه عن النبي (ص) ويكون العمل بالأخبار حكمًا من أحكام الإسلام؛ بل بما هم عقلاء فيرجع الإجماع المدّعى في المسألة إلى سيرة العقلاء»[2].

وفي مقام توجيه طائفة الروايات التي دلت على أن ما خالف الكتاب أو لم يوافقه زخرف، ذكر السيد البروجردي أن المراد منها هو الردع عما خالف الكتاب بنحو التباين المتحقق غالبًا في المسائل العقدية. ثم خلص إلى أن محطّ النظر في هذه الطائفة هو الردع عن العمل بالأخبار المكذوبة المجعولة في المسائل العقدية كالقول بجسمية الله تعالى، والجبر والتفويض، والقضاء والقدر وأمثال ذلك.

يبدو أنه لا يوجد بين المعاصرين من اعتنى بهذا البحث كالسيد الخوئي، كما إنّه لا يوجد من دافع عن حجية خبر الواحد في العقائد مثله. وقد قسم السيد الخوئي الظن إلى قسمين: الظن الخاص (وهو الثابتة حجيته بالأدلة

---

(1) السيد البروجردي، **نهاية الأصول**، ص365.

(2) المصدر نفسه، ص366.

الخاصة) والظن المطلق (وهو الثابتة حجيته بدليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته). ثم طرح سؤالًا مفاده: هل تختص حجية هذين الظنين بالفروع أو تعمّ الأصول العقدية والأمور التكوينية والتاريخية؟

وفي مقام الجواب ذكر السيد الخوئي:

«وأما الظن المتعلق بالأصول العقدية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن في ما يجب معرفته عقلًا، كمعرفة الباري جل شأنه، أو شرعًا كمعرفة المعاد الجسماني؛ إذ لا يصدق عليه المعرفة، ولا يكون تحصيله خروجًا من ظُلمة الجهل إلى نور العلم، وقد ذكرنا في بحث القطع أن الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، فلا بد من تحصيل العلم مع المعرفة والإمكان، ومع العجز عنه لا إشكال في أنه غير مكلف بتحصيله؛ إذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور»[1].

ثم ذكر السيد الخوئي أن:

«هذا كلّه في ما إذا كان الظن متعلقًا بما تجب معرفته عقلًا أو شرعًا. وأما إن كان الظنّ متعلقًا بما يجب التباني وعقد القلب عليه والتسليم والانقياد له، كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد ووقائع يوم القيامة وتفاصيل الصراط والميزان ونحو ذلك مما لا تجب معرفته، وإنما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير إخبار النبي به، فإن كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنى أنه لا مانع من الالتزام بمتعلّقه وعقد القلب عليه؛ لأنه ثابت بالتعبّد الشرعى، بلا فرق بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقية كما اخترناه، أو بمعنى جعل المنجزية والمعذرية كما اختاره صاحب الكفاية»[2].

---

(1) أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول، ج2، ص236.

(2) المصدر نفسه، ص238.

مضافًا إلى ذلك، يرى السيد الخوئي أن الإجماعات الدالة على عدم جواز التمسك بخبر الواحد في المسائل العقدية إنما هي ناظرة إلى أصول العقائد التي يجب معرفتها بالوجوب النفسي.

ومن المعاصرين الذين تبنوا حجية خبر الواحد في العقائد آية الله محمد هادي معرفت. وله مقالة بعنوان «كاربرد حديث در تفسير» استدل فيها على حجية روايات المعارف، وقد أشكل على مشهور الأصوليين أن خبر الواحد لا جهة تعبدية له؛ بل يظهر من المنظور العقلائي أن له جهة كاشفية ذاتية، وقد أمضى الشارع هذه الكاشفية.

وترى أن الإنسان يرتب أثرًا على خبر الثقة، ويتصرف على أساس أن الواقع قد كشف له بواسطة خبر الثقة وهذا ليس عبر الوضع ولا عبر التعبد المحض، فالشارع سيد العقلاء، ويتصرف على طبق موازينهم. نعم، خالفهم في بعض الموارد كما إذا كان المخبِر فاسقًا، وليس محلًا للاطمئنان، فلا يرتب أثرًا على إخباره إلا بعد التحقق والتثبت ﴿إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾[1]. فيظهر أن حجية خبر الثقة لا تختص بالمسائل الفقهية والأحكام الشرعية، وليس لها جهة تعبدية؛ بل سيرة العقلاء قائمة على إعطاء الحجية لخبر الثقة، والشارع سيد العقلاء.

فيتضح من ذلك أن العقلاء يعملون على طبق خبر العدل الثقة، وقد أمضى الشارع هذا العمل. لذا، نقول إن خبر العدل الثقة حجة سواء أكان مضمونه معرفيًا أم غير ذلك. على أنه، لو لم نقبل حجية خبر العدل الثقة في المسائل التفسيرية، لحرمنا من كل أخبار المعصومين (ع) وأخبار الصحابة والتابعين، ولانحصرت الاستفادة من هذه الأخبار في عصر الحضور فقط[2].

---

(1) سورة الحجرات: الآية 6.

(2) محمد هادي معرفت، «كاربرد حديث در تفسير»، مجلة تخصصية لجامعة العلوم الإسلامية الرضوية، السنة الأولى، العدد الأول، ص142ـ145.

وقد أوضح آية الله محمد السند إمكان التعبد الشرعي بالمسائل العقدية، وأنه لا محذور عقلي -كالدور وغيره- في البين. وغالبا ما يُراد من المعرفة في الأمور العقدية مرحلة الإدراك والانكشاف، بل مرحلة الإذعان والتسليم.

وعليه، من حيث إن الإذعان والإيمان متوقفان على الإدراك، يظهر أن درجة الإيمان والإذعان تختلف تبعا لاختلاف درجة الإدراك ونوعه. فتارة يتعلق الاعتقاد والإذعان بإدراك احتمالي، وتارة أخرى بإدراك ظني، وثالثة بإدراك يقيني.

لكن عندما يكون المحتمل خطيرًا ومهمًّا، فإن النفس تنقاد نحو هذا المحتمل ولا تعتني باحتمال المخالفة؛ لذا يمكن القول إن الإذعان والإيمان والاعتقاد لا ترتبط دائمًا بالمسائل اليقينية. وثمة آيات عدة تدل على أنه بعد حصول الإدراك لدى النفوس يكلفها الله تعالى بالإيمان والإذعان. وهذا ما تشير إليه بعض الروايات مثل «التوحيد أول الفرائض»[1]، ولا حاجة عند ذلك لتأويل هذه التعبيرات.

نعم، إن النفس البشرية تعتني بالظن والاحتمال في بعض الأحيان، وتتبع هذا الاعتقاد والإذعان للوصول إلى الواقع بنحو مطمئن. وهذا يبرز بشكل أوضح عندما يكون المحتمل خطيرًا ومهمًا. وهذا ما يتيح للنفس اتباع العقائد المختلفة درجةً ونوعًا[2].

وممن يتبنى حجية خبر الواحد نذكر: المحقق الأردبيلي[3]، المجلسي

---

(1) الشيخ الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، ج1، ص106؛ الحر العاملي، **الفصول المهمة من أصول الأئمة**، ج1، ص293؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج6، ص58؛ ج10، ص366.

(2) محمد السند، «نقش روايات در امور اعتقادى»، فصلنامه پژوهشهاى اصولى، العدد 6.

(3) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج2، ص184؛ المقدس الأردبيلي، **الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد**، ص231.

الأول[1]، المجلسي الثاني[2]، الفيض الكاشاني[3]، العلامة كاشف الغطاء[4]، المرحوم الجزائري المروج[5]، آية الله فاضل لنكراني[6] والمرحوم العميد الزنجاني[7].

سيرة العقلاء عمدة أدلة الحجية

من عبارات المعتقدين بحجية خبر الواحد ومخالفيها يمكن استخراج الأدلة التي أقاموها على حجية الظن، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع وسيرة العقلاء.

إن الإجماع يرجع إلى السنة والسيرة. وعند قيام السيرة العقلائية، يكون الكتاب والسنة مبينين لهذه السيرة ومؤيدين لها: لذا فإن أهم بحث لإثبات حجية خبر الواحد هو السيرة العقلائية.

إذا تأملنا في سلوك العقلاء، نجد أنهم يعتمدون في أمورهم المختلفة على خبر الواحد؛ بل ترى أن حياتهم الاجتماعية لا يمكن أن تستمر بدون الاعتماد على خبر الواحد. وهذه السيرة الحكيمة جارية بين العقلاء بما هم عقلاء. ثم إنه لا يمكن تصور حياة مستمرة إن كان الاعتماد على اليقين فقط. ومن خلال النظر في كلمات المتقدمين والمتأخرين يمكن أن نقول إن سيرة العقلاء هي عمدة الأدلة على حجية خبر الواحد في العقائد.

---

(1) محمد تقي المجلسي، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص184 وج13، ص231.

(2) العلامة المجلسي، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، ج1، ص100 و182ـ183 و227؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص245 وج27، ص273.

(3) عبد الله شبّر، **الأصول الأصلية**، ص118.

(4) محمد حسين آل كاشف الغطاء، **السجود على الأرض والتربه الحسينية**، ص45ـ51.

(5) محمد جعفر المروج، **منتهى الدراية**، ج5، ص109ـ110.

(6) محمد فاضل اللنكراني، **مدخل التفسير**، ص174ـ175.

(7) عباس علي عميد الزنجاني، **مبانى وروش‌هاى تفسير قرآن**، ص223.

لكن السؤال الذي يجب الإجابة عنه هو: ما هي دلالة سيرة العقلاء؟ هل تشمل خبر الثقة أم خبر الموثوق؟ أي هل إنها تعطي الحجية لخبر الثقة فقط، أم إنها تدل على اشتراط حصول الاطمئنان، فتكون الثقة بالراوي إحدى طرق تحصيل الاطمئنان؟

والواقع أنه عند التدقيق في عمل العلماء والنظر بشكل كلي إلى سيرة العقلاء يتضح وجود عوامل مختلفة تؤثر في قبول حجية خبر الواحد أو رفضها. وليس دقيقًا أن العقلاء يهتمون فقط بوثاقة الراوي. ومن العوامل المؤثرة موضوع الخبر ومضمونه، فعلى سبيل المثال، في مجال تحريف القرآن، وإن كان ثمة روايات يمكن توجيهها، إلا أنه بسبب موضوعها ـ وهو تحريف القرآن ـ لا يلتفت إليها.

ومن العوامل المؤثرة أيضًا الشهرة وعمل الأصحاب. ومن هنا لم يقبل العلماء أخبار الثقاة إن عارضت ما يراه المشهور. وكذلك ترى العلماء يقبلون خبرًا إن قبله المشهور، وإن لم يكن خبر ثقة.

ومن العوامل المؤثرة أيضًا ورود الحديث في كتاب معتبر عند العلماء.

ومضافًا إلى هذه العوامل، تعدّ وثاقة الراوي من أهم المؤثرات في قبول الخبر؛ لذا يمكن القول إن سيرة العقلاء وعمل العلماء قائمان على الخبر الموثوق والمطمأن بصدوره، فسيرة العقلاء تعطي الحجية للخبر الموثوق.

وبالنسبة إلى تأثير موضوع الخبر في قبوله، ترى أن العقلاء لا يتسرعون في الاطمئنان إن كان مضمون الخبر مهمًا. على سبيل المثال، إن أخبرك ثقة أن المسير المحدد والطريق الخاص هو من هذه الجهة، فإنك تقبل قوله وتسلك ذلك الطريق. لكن لو أخبرك هذا الثقة نفسه بخبر مهم كوقوع حرب عالمية، فإنك لا تطمئن بخبره؛ بل تعمل على التحقق من خبره حتى يحصل لديك الوثوق بمضمون الخبر والاطمئنان به.

ومن هنا، وبما أن المسائل العقدية أعظم خطرًا من المسائل العملية، فإن الوثوق بمضامين الأخبار العقدية صعب الحصول. نعم، بعض المسائل العملية كالحدود والقصاص لها أهمية تفوق أهمية بعض المسائل العقدية.

فالحاصل أن سيرة العقلاء قائمة على قبول الخبر الموثوق في العقائد. وغاية الأمر، أنه في بعض المسائل العقدية يحصل الوثوق بشكل أسرع من بعض المسائل الأخرى.

ومن الجدير الالتفات إلى أن سيرة العقلاء يمكن أن تكون مبتنية على أسس وضعية كما يمكن أن تكون مبتنية على حكم العقل. فإن كانت مبتنية على أسس وضعية، بحيث لو بدلنا هذه الأسس الوضعية بأسس وضعية أخرى لما حدثت أي مشكلة في المجتمع. فعلى سبيل المثال، ترى أن السيرة قائمة على اعتبار اللون الأخضر علامة على جواز المرور، فلو اعتبرنا اللون الأزرق علامة على جواز المرور بدلًا من الأخضر، فلا إشكال سيحدث في المجتمع. وإن كانت السيرة مبتنية على أساس الحكمة والعقل، فإنه لو لم تكن هذه السيرة لما استقامت حياة اجتماعية أو لوقع الإنسان في مشقة شديدة. وهذا النوع من السيرة الثانية لا تحتاج إلى تأييد المعصوم (ع) أو ردع منه؛ بل إن الردع عن هذه السيرة بصورة مطلقة قبيح وغير ممكن، إلا أن توجد سيرة أخرى قابلة للفرض لتكون بديلة عن هذه السيرة بحيث لو بدل الشارع السيرة الجديدة مكان القديمة لما حدث اختلال في النظام الاجتماعي. ويبدو أن سيرة العقلاء القائمة على اعتبار العمل بالظن وخبر الواحد غير المتواتر هو من النوع الأخير من السيرة -أي السيرة العقلائية المبتنية على أسس عقلية- ولا يمكن للشارع أن يردع عنها بشكل مطلق وفي كل المسائل الدينية، كما إنّه لو ردع عنها لتنافى ذلك مع غرض إرساله الرسل؛ لأن الأخبار المتواترة نادرة جدًّا سواء كانت مضامينها دينية أو غير دينية. على أنه لو لم يُعمل بالظن وبخبر الواحد، فهذا يعني حرمان الناس من التعاليم الدينية، وهذا يتنافى مع فلسفة البعثة. نعم، يمكن للشارع أن يكلف

الناس بتحصيل القطع واليقين في بعض المسائل الأساسية كأصول العقائد التي يجب أن يكون الاستدلال عليها قطعيًا.

وبهذا الشكل، فإن السيرة العقلائية حجة حتى لو لم يصلنا تأييد من الشارع لها. على أنه في بحثنا، قد وصلنا تأييد الشارع لهذه السيرة، وقد عمل النبي (ص) والأئمة (ع) بها في تبليغ المعارف والأحكام الدينية. وإلا، كان يجب أن يجمعوا حوالى عشرين شخصًا كلما أرادوا أن يبلغوا مفردة دينية معينة، ثم تبلّغ هذه المجموعة بدورها ما سمعته. لكن هذا لم يقع ولا يمكن أن يقع في المسائل المعرفية، اللهم إلا في موارد خاصة، كما حصل في غدير خم عندما بلغ النبي (ص) ولاية أمير المؤمنين (ع).

النتيجة

بناء على ما ذكرناه، يمكن القول إنه في المسائل العقدية التي لا يطلب فيها اليقين يمكن أن يكون الظن وخبر الواحد من أدوات المعرفة، وهذا ما يمكن قبوله، لا سيما مع ملاحظة مبنى المشهور في حجية خبر الواحد في الأحكام العملية أي السيرة العقلائية، وما يظهر من السيرة العقلائية هو اشتراط حصول الاطمئنان، والوثاقة عامل مساعد على حصوله.

بناء عليه، يظهر أن تحصيل الاعتقاد الصحيح يعتمد على اليقين في تحصيل الأصول العقدية، وعلى الظن والخبر الموثوق في الفروع العقدية. والمهم هو أن شروط تحصيل الاطمئنان بصدور الخبر متعددة ومختلفة. فمما يؤثر في حصول الاطمئنان نذكر: ثقة الراوي، وعمل الأصحاب، وكون الكتاب الذي وردت فيه الرواية معتبرًا، وشهرة الطريق، وحفظ الراوي وسلامة المتن.

على أنك تجد في كلام بعض العلماء الكبار النافين لحجية خبر الواحد أنه يرجع النفي إما إلى كون الموضوع من أصول الدين، وإما إلى كون الخبر غير موثوق. ويشهد عمله على ما نقوله.

وثمة آيات وروايات عدة تؤيد ما ذكرناه من السيرة أعرضنا عن ذكرها مراعاة للاختصار. ومن أراد مراجعتها، فليراجع الكتب والمقالات المرتبطة بهذا الموضوع[1].

اعتبار الظهور في العقائد

ذكرنا في مقدمة بحث اعتبار الظن في العقائد أن للظن جهتين: جهة الصدور وجهة الدلالة، ومباحث خبر الواحد تدخل ضمن بحث الصدور. أما بحث الظهور في العقائد، فيقع ضمن بحث الدلالة.

وبعد الاستعانة بالمباحث اللغوية ومباحث الألفاظ المنقحة في علم الأصول، نحرز ظهور لفظ من ألفاظ القرآن والحديث. لكن السؤال المطروح هو: هل هذا الظهور المحرَز حجة أم لا؟ وهل يمكن للعبد والمولى الاحتجاج بهكذا ظهور فيُرتّب الأثر عليه أم لا؟

لا فرق في حجية الظهور بين المسائل العقدية والأحكام العملية. والمتتبع لكلمات الأصوليين يجدهم لا يميزون بين الأبحاث العقدية أو الفقهية عند بحثهم لحجية خبر الواحد. وإن كانت بعض الأدلة المعتمِدة على نفي حجية الظن لنفي حجية خبر الواحد تنفي أيضًا حجية الظهور.

على كل حال، سيرة العقلاء هي الدليل الأقوى على حجية الظهور، وبيان ذلك أننا لو تأملنا في طريقة العقلاء في بيان مقاصدهم، لما ترددنا في الحكم أنهم يبينونها اعتمادًا على ظهور الكلام، والمخاطَب يفهم المقصود من خلال ظهور الكلام، فيرتب أثرًا على هذا الظهور. ومن جهة أخرى، فإن الله تعالى لم يردع عن هذه الطريقة؛ بل إنه استفاد منها لبيان مراده تعالى. ومن هنا يظهر وجه حجية ظهورات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

---

(1) انظر: الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ص71ـ88؛ محمد السند، «**نقش روايات در امور اعتقادى**»، فصلنامه پژوهشهای اصولی، العدد 6، ص44.

ويبدو أن هذه السيرة العقلائية القائمة على الأخذ بالظهورات، مثل تلك السيرة العقلائية القائمة على العمل بأخبار الآحاد، مرجعها إلى العقل، ولا يمكن استبدالها بطريقة أخرى، فلو اعتمد الإنسان في حياته الاجتماعية على النص دون الظاهر، فهذا يستلزم إما استحالة قيام حياته الاجتماعية، وإما قيامها مع مشقة شديدة، وهذا خلاف العقل والحكمة.

وتجدر الإشارة إلى أنه يمكن أن تكون هناك أحاديث عدّة لها ظهورات معينة، لكن لو ضممنا بعضها إلى بعض، فإن الظاهر سوف يتبدل إلى نص، فيزول احتمال المخالفة من ذهن المخاطب.

على سبيل المثال، لو تأملنا في الآيات الكريمة والروايات الشريفة الدالة على المعاد الجسماني، لوجدنا لكلّ منها ظهورًا في المطلوب، إلا أنه عندما ننظر إليها نظرة كلية ونلاحظ كيف استخدم الله الألفاظ المتعددة للدلالة على المعاد الجسماني، فإنه سوف يزول احتمال الخلاف نهائيًا، وتصبح هذه الآيات الكريمة والروايات الشريفة نصًا في المطلوب.

الفصل الأوّل

المنهج العقلي

أهمية العقل ومنزلته لدى الإنسان

من الوضوح بمكان أن للعقل منزلة مهمة، فهو الذي يميز الإنسان عن الموجودات الأخر، ويتيح للإنسان أن يستمر في حياته الإنسانية، وهذا ما أكدت عليه النصوص الدينية، فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1]. وقد نصت الروايات على أن إنسانية الإنسان تكمن في عقله. يقول النبي (ص):

«مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْل»[2].

كما ورد في الكتاب الحديثي بحار الأنوار:

«إِنَّ حَسَبَ الرَّجُلِ دِينُهُ ومُرُوءَتَهُ خُلُقُهُ وَ أَصْلَهُ عَقْلُه»[3].

وقد قال الإمام أمير المؤمنين (ع):

«أَصْلُ الْإِنْسَانِ لُبُّهُ وعَقْلُهُ دِينُه»[4].

---

(1) سورة يونس: الآية 100.

(2) الكليني، **الكافي**، ج1، ص12.

(3) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج1، ص89.

(4) المصدر نفسه، ص82.

وكذلك قال (ع) في غرر الحكم:

«الإنسان بعقله»[1].

هذا، وقد ذكر أمير المؤمنين (ع) في حديث آخر الفرق بين الإنسان والحيوان والملَك، حيث ورد في الرواية:

«عنْ عَلِي بْنِ الْحَكم عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ (ع)فَقُلْتُ الْمَلَائِكَةُ أَفْضَلُ أَمْ بَنُو آدَمَ فَقَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِي بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ رَكبَ في الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلَا شَهْوَةٍ ورَكبَ في الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلَا عَقْلٍ ورَكبَ في بَنِى آدَمَ كلَيهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيرٌ مِنَ الْمَلَائِكةِ ومَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِم»[2].

ويظهر من هذا الحديث الشريف أن الإنسان يمتاز عن الحيوانات بعقله، وعن الملائكة بشهوته، وعن كليهما بتركيبه من العقل والشهوة، كما بيّن هذا الحديث الشريف لوازم تركيب الإنسان من عقل وشهوة وآثار ذلك؛ لذا ترى الإنسان يعيش بين أمرين متضادين هما العقل والشهوة، وكل منهما يحاول جذبه إلى جهة، وهنا يُطرح موضوع اختيار الإنسان: هل سيختار طريق العقل أم طريق الشهوة؟ وفي كل اختيار منهما لا بد للإنسان من تحمل المسؤولية.

أما الفلاسفة فقد ذكروا في تعريف الإنسان أنه «حيوان ناطق»، ومرادهم من النطق هو قوة التعقل عند الإنسان، فهم يعتقدون أن العقل هو الفصل الأخير المقوّم لحقيقة الإنسان وهو ما يميزه عن سائر الحيوانات. أما الأحاديث الشريفة، فلا تعتبر قيمة الإنسان في عقله؛ بل ما يستوجب به الإنسان أن يكون أرفع مقامًا من الملائكة، وهو ترجيحه لجانب العقل على الشهوة، وعمله وفق أوامر الأحكام العقلية، وصرف وجود العقل عند الإنسان لا يخوّله للوصول إلى أعلى مراتب الكمال، بل قد يصل الإنسان

---

(1) عبد الواحدالآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ص49.

(2) الشيخ الصدوق، **علل الشرائع**، ص4؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج60، ص299.

إلى مراتب أدنى من الحيوان وهو ما زال عاقلًا، فامتلاك العقل شرط حتى يكون الإنسان أرقى من سائر الموجودات؛ لكنه شرط لازم لا كاف.

مفهوم العقل

المعنى الأصلي للعقل في اللغة العربية هو المنع والنهي والإمساك والحبس[1]. كما أن له معان أخر مأخوذة من معناه الأصلي لمناسبة بينهما، فعلى سبيل المثال، العقال هو ما تربط به الإبل لمنعها من الحركة، وعقل الإنسان سمي عقلًا؛ لأنه يحبسه عن ذميم القول والفعل.

وقد قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «العقل نقيض الجهل»، وقال ابن فارس في وجه تسمية عقل الإنسان بالعقل: «من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[2].

والجرجاني يرى أن العقل يمنع صاحبه عن الانحراف نحو الطريق الخاطئ[3].

فيظهر مما تقدم أن اللغويين -بغضّ النظر عن المعنى الأصلي للعقل- قد أشاروا أيضا إلى الوظائف المهمة للعقل كالجهتين المعرفية والقيَمية له.

لذا يمكن القول إن عقل الإنسان سمي بالعقل لأنه يحبس الإنسان عن القيام بالأمور المذمومة عبر الكشف عن الحقائق، وعبر كشفه للإنسان الطريق الصحيح، وعبر دعوته إيّاه إلى الطريق الصواب. وبعبارة أدق: إن العقل يخلق في الإنسان أرضية تمنعه عن الوقوع في المزلات.

وسوف نبحث عن مفهوم العقل التفصيلي عند البحث عن معانيه

---

(1) انظر: الجوهري، **الصحاح**، ج5، ص1769؛ الفيومي؛ **المصباح المنير**، ص422-423؛ أحمدبن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص69.

(2) أحمدابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص69.

(3) الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ص65.

ووظائفه، أما هنا فسوف نشير إلى حقيقة العقل عن طريق التعرف إلى ضده؛ إذ إنه تعرف «الأشياء بأضدادها». فقد استعمل العقل في الروايات الشريفة مقابل الشهوة، وهوى النفس، وطول الأمل، والكبر، والغرور، والغضب، والطمع والعجب. وفي ما يأتي سننقل أكثر من حديث للإمام أمير المؤمنين (ع):

«الْعَقْلُ والشَّهْوَةُ ضِدَّان»[1].

«قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَه»[2].

«قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِك»[3].

«اعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِي الْعَقْل»[4].

«الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْأَلْبَاب»[5].

«أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِع»[6].

«إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ عَقْلِه»[7].

فالعقل في الأحاديث قد استعمل مقابل الشهوة وهوى النفس، لذا فإن آثار العقل تقع مقابل آثار الشهوة وهوى النفس ونتائجهما.

هذا وقد وقع الجهل مقابل العقل في بعض الأحايث الشريفة، وترى المحدث الكليني قد عنون بابًا من الأحاديث بعنوان العقل والجهل، ولم يستخدم عنوان العلم والجهل.

---

(1) عبد الواحدالآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ح 2099.

(2) المصدر نفسه، ح 2100.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 109.

(4) الكليني، **الكافي**، ج1، ص20.

(5) **نهج البلاغة**، الخطبة 86.

(6) عبد الواحدالآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ح 1356.

(7) **نهج البلاغة**، الحكمة 219.

ويمكن أن نفهم من الأحاديث الواردة حول العقل والجهل وخصائصهما وآثارهما أنه وإن كانا قوتين متضادتين لدى الإنسان ويقع أحدهما في مقابل الآخر، إلا أن التقابل بين العقل والشهوة يرشدنا إلى أن الجهل قد استعمل أيضا بمعنى الشهوة في هذه الأحاديث.

وقد ورد في كلمات أمير المؤمنين (ع) والمعصومين (ع) أنه ليس للجهل معنى واحدٌ فقط؛ بل تارة يكون الجهل بمعنى عدم العلم؛ لذا يقع مقابل العلم، وبهذا المعنى يكون الجهل أمرًا عدميًّا، وتارة أخرى يكون الجهل بمعنى الشهوة، وبالتالي يُطرح كأمر وجودي، فالجهل بهذا المعنى يقع مقابل العقل، وهاتان القوتان -أعني العقل والجهل- المتضادتان دائمتا النزاع في ما بينهما عند الإنسان.

وقد ورد في الحديث الشريف عن الإمام الصادق (ع) أن العلم من جنود العقل وأن الجهل من جنود الجهل، وأنهما قد وقع أحدهما في مقابل الآخر[1].

---

(1) حيث ورد في الحديث: «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه (ع) اعْرِفُوا الْعَقْلَ وجُنْدَهُ والْجَهْلَ وجُنْدَهُ تَهْتَدُوا قَالَ سَمَاعَةُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَّفْتَنَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِه فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وتَعَالَى خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي قَالَ ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الأُجَاجِ ظُلْمَانِيًّا فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبِلْ فَقَالَ لَهُ اسْتَكْبَرْتَ فَلَعَنَهُ ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وسَبْعِينَ جُنْدًا فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِه الْعَقْلَ ومَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وكَرَّمْتَهُ وقَوَّيْتَهُ وأَنَا ضِدُّهُ ولَا قُوَّةَ لِي بِه فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي قَالَ قَدْ رَضِيتُ فَأَعْطَاهُ خَمْسَةً وسَبْعِينَ جُنْدًا فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ والسَّبْعِينَ الْجُنْدَ الْخَيْرُ وهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ وهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ والإِيمَانُ وضِدَّهُ الْكُفْرَ- والتَّصْدِيقُ وضِدَّهُ الْجُحُودَ والرَّجَاءُ وضِدَّهُ الْقُنُوطَ والْعَدْلُ وضِدَّهُ الْجَوْرَ والرِّضَا وضِدَّهُ السُّخْطَ والشُّكْرُ وضِدَّهُ الْكُفْرَانَ والطَّمَعُ وضِدَّهُ الْيَأْسَ والتَّوَكُّلُ وضِدَّهُ الْحِرْصَ والرَّأْفَةُ وضِدَّهَا الْقَسْوَةَ والرَّحْمَةُ وضِدَّهَا الْغَضَبَ والْعِلْمُ وضِدَّهُ الْجَهْلَ». (الكليني،الكافي، ج1، ص21).

فيتضح أن الجهل «القائد» مغاير للجهل «الجنود»، والمراد بالأول القوى الشهوية نفسها التي تقع مقابل العقل، ولا يخفى أن جنود الجهل هي تحت إمرة الشهوة إذ هي القائد.

ويعدّ العلم من آثار العقل وجنوده؛ لأنه يلزم من إطاعة العقل ازدياد المعلومات، ومن جهة أخرى، إن الجهل -بمعنى عدم العلم- يكون من جنود الجهل والشهوة؛ لأن لازم الجهل والشهوة ترك العلم والتعلّم.

وهذان المعنيان للجهل لهما أصل في اللغة العربية، حيث يقول فارس بن زكريا:

«الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خِلاف العِلْمَ، والآخر الخِفّة وخِلاف الطُّمَأْنِينة. فالأوّل الْجَهْل نقيض العِلْم. ويقال للمفازة التي لا عَلَمَ بها مَجْهَلٌ. والثاني قولهم للخشبة التى يحرك بها الجَمْرُ مِجْهَل. ويقال استجهلت الرِّيحُ الغُصْنَ، إذا حرّكَتْه فاضطَرَب»[1].

ثم إن اللغوي المعاصر والمطّلع على العلوم الإسلامية «ايزوتسو» وجد أن للجهل معاني ثلاثة، وذلك بعد أن استقرأ أشعار العرب زمن الجاهلية وكلمات القرآن الكريم. وهذه المعاني الثلاثة هي:

المعنى الأول: عبارة عن نموذج سيئ من العمل بحيث يمكن أن يعتقد الإنسان أنه يسيطر على نفسه لأدنى إثارة ما، فيتجه الإنسان لأداء فعل خاطئ، حيث يكون دافعه نحو هذا الفعل هو التهوّر وعدم العقل، ولا يلتفت الإنسان حين فعله إلى الكوارث التي سيجنيها بسبب فعله هذا، ويقابل هذه الدرجة من الجهل تصوّر العلم[2].

المعنى الثاني: هو ضعف العقل وعدم فعاليته.

---

(1) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص489.

(2) ايزوتسو، خدا وانسان در قرآن، ص264.

المعنى الثالث: هو عدم العلم.

وفي البحث عن وظائف العقل سوف نوضح بشكل مفصل تقابل العقل مع الجهل وهوى النفس، وسوف نبيّن أن العقل من خلال إدراكه للحسن والقبح، يحثّ الإنسان على فعل الخير وترك الشر، وأن الجهل والشهوة تدفعان الإنسان نحو السيئات.

على أن العقل يكشف للإنسان عن الطريق الصحيح للوصول إلى الأعمال الصالحة.

فالحاصل أن للعقل اصطلاحات عدة وكثيرة في النصوص الدينية، لكن معناه الحقيقي هو نور تدرك بواسطته النفس كل الحقائق، نعم، تارة يدرك العقل الحقائق بشكل مباشر، وتارة أخرى يدركها بعد الاستعانة بوسائل أخرى كالحواس مثلا. هذا، والعقل يدعو الإنسان نحو الأعمال الصالحة.

ومن المناسب في بحثنا أن نشير إلى المعنى الاصطلاحي للعقل حتى يتضح مفهومه أكثر.

لقد ذكروا في الفلسفة وعلم الكلام معاني اصطلاحية عدة للعقل، فأفلاطون على سبيل المثال يرى أن العقل هو قوة شهودِ المثل والصور الكلية[1]. وأرسطو يعتقد أنه قوة انتزاع المفاهيم الكلية من المفاهيم الجزئية الخيالية[2]. أما كانط فيراه منبع بعض المفاهيم وبعض المبادئ التي لا يستعيرها من الحواس ولا من الفهم[3].

أما الشيخ المفيد، فهو يرى أن العقل هو قوة الاستنباط أو قوة الانتقال من

---

(1) انظر: أفلاطون، **موسوعة آثار أفلاطون**، ج2، الكتاب السادس والسابع.

(2) انظر: أرسطو، **درباره نفس**، ص223.

(3) انظر: فردريك كابلستون، **كانت**، ص129؛ يوستوس هارتناك، **نظريه معرفت در فلسفه كانت**، ص129ـ135.

المعلوم إلى المجهول[1]، ثم إن السيد المرتضى والشيخ الطوسي يعتقدان أنه مجموعة علوم خاصة[2]. والملا صدرا يرى أن العقل مشترك لفظي بين معان ستة هي:

الغريزة التي بها يمتاز الإنسان عن البهائم ويستعد بواسطتها لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية، ويستوي فيها الأحمق والذكي ويوجد في النائم والمغمى عليه والغافل، وكما إنّ الحياة غريزة في الحيوان يفعل بها ويتهيأ جسمه للحركات الاختبارية والإدراكات الحسية، فكذلك هذا العقل غريزة يتهيأ بها الإنسان لاكتساب العلوم النظرية (...)، والعقل بهذا المعنى يستعمله الحكماء في كتاب البرهان، ويعنون به قوة النفس التي بها يحصل اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لا عن قياس وفكر بل بالفطرة والطبع ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت، فإذن هو جزء ما من النفس تحصل بها أوائل العلوم.

العقل الذي يردده الجمهور من المتكلمين في ألسنتهم (...) وإنما يعنون به المشهور في بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر [أي المشهورات العامة].

العقل الذي يذكر في كتب الأخلاق ويراد به جزء من النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتقاد شيء شيء وعلى طول تجربة شيء شيء من الأمور الإرادية التي لنا أن نؤثرها أو نتجنب عنها [أي ما يدرك ما يجتنب أن يفعل وما لا يجب أن يفعل].

الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل، ومرجعه إلى جودة الروية وسرعة التفطن في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب، وإن كان في

---

(1) الشيخ المفيد، **النكت الاعتقادية**، ص21_22.

(2) السيد المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص121؛ الشيخ الطوسي، **تمهيد الأصول**، ص109، 169، 170.

باب الأغراض الدنيوية وهوى النفس الأمارة بالسوء، فإن الناس يسمّون من له هذه الروية المذكورة عاقلًا ويعدون معاوية من جملة العقلاء.

العقل الذي يذكر في كتاب النفس وهو يطلق على أربعة أنحاء ومراتب: عقل بالقوة، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مستفاد.

العقل المذكور في كتاب الإلهيات ومعرفة الربوبيات، وهو الموجود الذي لا تعلق له بشيء إلا بمبدعه، وهو الله القيوم، فلا تعلق له بموضوع كالعرض، ولا بمادة كالصورة، ولا ببدن كالنفس، وليس له كمال بالقوة ولا في ذاته جهة من جهات العدم والإمكان والقصور إلا ما كان منجبرًا بوجوب وجود الحق تعالى[1].

وقد ذكر العلامة المجلسي أيضًا ستة معان للعقل مشابهة لما ذكره الملا صدرا. لكن ثمة معنى واحد ذكره العلامة المجلسي، ويبدو أن الملا صدرا لم يذكره، وهذا المعنى هو:

«ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخيرات والمنافع واجتناب الشرور والمضار وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية»[2].

فالعلامة المجلسي يرى أن هذا المعنى مغاير لقوة إدراك الخير والشر أو أنه صورته الكاملة.

وأكثر معاني العقل رواجًا في الفلسفة هي:

المعنى الأول: موجود مجرد في مقام الذات والفعل له كيان مستقل وليس له تعلق بالنفس أو بالبدن، وقد استدل الفلاسفة على وجود سلسلة عقول طولية تكون واسطة في الفيض الإلهي عن طريق قاعدة «الواحد لا يصدر منه

---

(1) ملا صدرا، **شرح أصول الكافي**، ج1، ص222ـ228.

(2) العلامة المجلسي، **مرآة العقول**، ج1، ص25.

إلا الواحد»، وقاعدة الإمكان الأشرف، وأدلة أخرى[1]. وعليه، يكون العقل الأول هو أول موجود صادر عن الله تعالى، ثم يليه العقل الثاني، فالثالث إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال، وقد صدر عالم الطبيعة من هذا العقل العاشر، ولا يخفى أن رابطة العلية تحكم هذه العقول الطولية.

ثم إن شيخ الإشراق، وإن وافق المشائين في نظرية العقول، إلا أنه اختلف معهم في العدد. وبغضّ النظر عن ذلك، فإنه كان يعتقد أيضا بالعقول العرضية أو ما يسمى بأرباب الأنواع[2].

والمعنى الآخر للعقل في الاصطلاح الفلسفي هو كونه أحد قوى النفس الإنسانية، وبهذا المعنى لا يكون العقل مستقلًّا؛ بل هو متّحد مع النفس بحيث يكون أحد قوى النفس وأحد مراتبها، فالعقل البشري يقع مقابل القوة الخيالية والوهمية والحسية، وهو قادر على إدراك المفاهيم الكلية كما يمكنه استنباط المسائل النظرية من مقدماتها البديهية.

ويمكن تقسيم هذا العقل بلحاظ مدركاته إلى نوعين: العقل النظري والعقل العملي، وللعقل النظري بدوره مراتب أربع: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد[3].

وعند المقارنة بين مفهوم العقل المطروح في الآيات والروايات وبين مفهوم العقل المطروح في الفلسفة يمكن أن نجد نوعين من الاختلافات:

النوع الأول وهو يرتبط بوجود العقل.

---

(1) وقد ذكر ملا صدرا اثنا عشر دليلًا على هذا المبحث، وكان برهان الواحد وبرهان الإمكان الأشرف الدليلين الثاني والثالث. (انظر: ملا صدرا، **الأسفار**، ج7، ص263).

(2) انظر: السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، تصحيح: هنري كربن، ج2، ص139 و154 وما بعد (كتاب حكمة الإشراق).

(3) وللمراجعة حول ما يرتبط بهذا المبحث، انظر: ملا صدرا، **المبدأ والمعاد**، ص258؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص248؛ العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص234ـ235.

والنوع الثاني يرتبط بمعرفة العقل.

وضمن النوع الأول نذكر اختلافين، وضمن النوع الثاني نذكر ثلاثة اختلافات، وهي:

الاختلاف الأول: مرتبط بوجود العقل وهو أنه لم يرد في الروايات والآيات أي ذكر للعقول الطولية والعرضية التي طرحت في الفلسفة؛ بل غاية ما ورد هو الكلام عن العقل الإنساني.

الاختلاف الثاني:مرتبط بوجود العقل وهو أن الفلسفة ترى العقل متحدًا مع النفس ومرتبة من مراتبها الذاتية. إلا أن الأحاديث تذكر أن العقل نور يفاض على النفس الإنسانية، وهذه الإفاضة قابلة للزيادة والنقصان[1].

وأما الاختلافات الثلاثة المرتبطة بمعرفة العقل فهي:

الاختلاف الأول: هو أن العقل في الاصطلاح عبارة عن قوة بشرية لها أن تخطئ وتشتبه، أما العقل المتحدَّث عنه في الآيات والروايات، فهو نور إلهي معصوم عن الزلل، ولذا عُبّر عنه بالحجة الباطنية التي تقابل الحجة الظاهرة وهي الأنبياء والأئمة المعصومون (ع)[2].

والاختلاف الثاني: هو أن الفلسفة ترى أن العقل هو قوة إدراك المفاهيم الكلية، أما النصوص الإسلامية، فلا تحصر إدراك العقل بالمفاهيم والكليات فقط؛ بل تذكر أن العقل يدرك أيضًا الواقعيات والجزئيات. وفي الحقيقة إن القلب والروح هما اللذان يدركان، والعقل نور الروح، أما الحواس فهي مجرد وسائل تعين الروح على الإدراك بواسطة العقل[3].

والاختلاف الثالث: هو أن الأحاديث لا ترى العقل قوة إدراكية فحسب،

---

(1) انظر: محمدي الريشهري، **دانش نامه عقايد اسلامى**، ج1، ص192ـ198.

(2) انظر: الكليني، **الكافي**، ج1، ص16 و25.

(3) انظر: محمدي الريشهري، **دانش نامه عقايد اسلامى**، ج2، ص436ـ438 وج1، ص192.

بل تذكر أنه يدعو الإنسان إلى فعل الصالحات ويأمره بها. وهذا ما سوف نفصّله في بحث العقل العملي.

وتوجد اختلافات أخرى أعرضنا عنها؛ لأنها تخرج بالبحث عما أُعدّ له الكتاب.

العقل الرياضي والمنطقي وحجيته

يطلق العقل الرياضي على العقل الذي يستفاد منه في الرياضيات والمنطق وفي بعض المسائل الفلسفية، وموضوع هذا العقل هو المفاهيم الكلية والارتباط بينها، وهدفه هو الوصول إلى اليقين المضاعف، وبيان ذلك: إن القضايا العقلية المعتبرة في الرياضيات والمنطق هي القضايا اليقينية التي تصدق يقينًا ويكذب نقيضها قطعًا، وبعبارة أخرى: العقل الرياضي يوصلنا في كل قضية إلى يقينين: الأول هو اليقين بثبوت المحمول للموضوع، والثاني هو اليقين باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وقد ذكر ابن سينا في كتابه «برهان الشفاء» أنه يعتبر في اليقين عدم إمكان زواله في ما بعد، وما يكون غير ذلك يوصف بأنه «شبيه باليقين». فقد قال:

«المصدّق به لا يمكن إلا يكون على ما هو عليه إذ كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه ومنه شبيه باليقين»[1].

ويعتقد بعضٌ أن الفلاسفة اليونانيين الجزميين مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو وبعض الفلاسفة الإسلاميين يستفيدون فقط من العقل الرياضي واليقين المضاعف، وأن استدلالاتهم كلها مبنية على البديهيات الأولية والوجدانيات[2].

---

(1) ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ج9، ص51.

(2) انظر: محمد حسين زادة، **«عقلانيت معرفت»**، مجلة: معارف عقلى، العدد 6، صيف 1386، ص20.

ثم إن بعض الفلاسفة المعاصرين يروا أن البديهيات الأولية ترجع أيضًا إلى الوجدانيات[1].

أما ديكارت، فإنه في مقام التوجيه لما ذكر في التأمل الأول من كتاب التأملات أن الشك يسري إلى كل شيء حتى إلى الأمور اليقينية، قال:

«لا يشك أي عقل سليم في هذه الأمور، أما عندما نذهب لتحقيق ما هي أكثر معرفة يقينية يمكن حصولها للذهن البشري، فإنا نجد الاختلافات في هذا المورد، وحتى يمكن أن نخطّئ بعض النظريات ونردّها»[2].

ومراد ديكارت هو أنه يجب في الفلسفة الاستفادة فقط من العقل الرياضي المنتج لليقين المضاعف، وعدم الاعتناء بالعقل السليم والفطري المنتج لليقين العادي، فديكارت في صدد تحكيم الرياضيات في العلوم كلها، وطبّق هذه النظرية من خلال طرح رياضيات عامة وجعل منهج سائر العلوم المنهج الرياضي[3]، لكنه نجح فقط في في الخطوة الأولى من فلسفته، حيث أثبت وجود النفس.

ولو نظرنا إلى خصوص فلسفة سقراط وأفلاطون من خلال الآثار التي تركها أفلاطون ـ المبيّن لآراء سقراط ـ فسوف نجد أن هذه المطالب كلها لا تستفيد فقط من العقل الرياضي والبديهيات الأولية والوجدانيات.

ولا يخفى أن أرسطو أيضًا يؤكد في كتابه المنطق على الإدراك الحسي ويعتبر الاستقراء كالقياس[4]، ويعتقد بعض المفسرين من خلال اطلاعهم على كتب أرسطو الأخلاقية وغيرها أنه لا يعتمد فقط على الحس

---

(1) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، ج1، ص222.

(2) رينيه ديكات، **اعتراضات وپاسخها**، ص435.

(3) انظر: اتين جيلسون، **نقد تفكر فلسفى غرب**، ص123ـ146.

(4) انظر: أرسطو، **منطق** (ارغانون)، ص484.

والاستقراء؛ بل يتجاوزهما للاعتماد على الظنون المشتركة أو ما يصطلح عليه عند المنطقيين بالمشهورات[1].

أما في ما يخص الفلسفة الإسلامية، فيمكن القول إنه ذكر في كتب المنطق ـوالمنطق مقدمة للفلسفةـ أن القياس هو الاستدلال اليقيني من حيث الصورة والمادة، وقد ذكروا أن مواد البرهان هي ستة أقسام لا قسمان فقط، فمشاهدات الحس الظاهر والمتواترات هي من أقسام اليقينيات أيضًا[2].

هذا، واليقين الحاصل من الحواس الظاهرية ومن التواتر هو يقين عادي ولا يرقى إلى اليقين الرياضي.

حتى في الحكمة المتعالية التي تدعي أكثر من سائر الفلسفات أنها تهتم باليقين الرياضي، تجد أنها تستفيد من العقل السليم غير الرياضي، فعلى سبيل المثال، ترى العلامة الطباطبائي يذكر في أوائل كتابه بداية الحكمة: «أن ثمة حقيقة وواقعية وراء نفسه»[3]. كما يذكر في كتاب نهاية الحكمة: «إنا معاشر الناس، أشياء موجودة جدًّا، ومعنا أشياء أخر موجودة ربما فعلت فينا أو انفعلت منا»[4].

ومن الواضح أنه ليس للإنسان يقين رياضي بوجود العالم الخارجي ووجود الموجودات والتأثير والتأثر الحاصل بينها؛ بل يحصل لديه اليقين بذلك من خلال الحس والعقل السليم. في حال أنه يمكن للعقل الرياضي أن

---

(1) انظر: مارتا نوسبام، **أرسطو**، ص36.

(2) انظر: نصير الدين الطوسي، **أساس الاقتباس**، ص345؛ العلامة الحلي، **الجوهر النضيد**، ص199ـ202؛ محمد رضا المظفر، **المنطق**، ص284ـ289.

(3) العلامة الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص6.

(4) المصدر نفسه، ص3.

يطرح احتمال أن كل ما في الكون هو وهم أو خيال، وهذا ما ذكره ديكارت[1] واعتقد به باركلي[2].

ويمكن القول إن العقل الرياضي واليقين المضاعف حجة؛ لأنهما من أنواع القطع والقطع حجة. وبيان حجية القطع قد ذكرناها في المنهج العقلي فراجع.

العقل السليم والفطري وحجيته

يطلق العقل السليم والفطري على العقل المشترك بين الإنسان والذي يستفيد منه كل إنسان. وهذا العقل هو شرط من شروط التكليف، وبفضله صار الإنسان مخاطبًا بالخطاب الشرعي، وبواسطته يعمل الإنسان بالتكاليف العقدية والأخلاقية والعملية.

و موضوع إدراك العقل السليم هو «مطلق الواقعية»، وهي أعم من النظرية والعملية، أو الواقعية الخارجية والمفهوم الذهني، وهذا العقل يدرك الواقعية أينما كانت، والإنسان عبر إعماله العقل يصل إلى اليقين سواء أكان يقينًا مضاعفًا أو يقينًا عاديًا، والأغلب هو وصول العقل السليم إلى اليقين العادي، والفرق بين يقين العقل السليم ويقين العقل الرياضي هو أنه عند حصول اليقين الرياضي لا يمكن فرض احتمال للخلاف، أما عند حصول اليقين العادي الناتج من العقل السليم والفطري، فإنه يبقى ثمة مجال لفرض احتمال للخلاف. نعم، لا يعتني العقلاء بهذا الاحتمال؛ بل إنهم يذمون عمل من يرتب أثرًا على احتمال الخلاف ويصفونه بالعمل غير العقلي.

وأكثر ما يستخدم هذا العقل في علم الكلام، فبناء على حكم العقل السليم تترتب مباحث عدة منها: إدراك الحسن والقبح، لزوم اتباع الله

---

(1) انظر: رينيه ديكارت، **تاملات در فلسفه اولى**، ص23.

(2) انظر: جورج باركلي، **رساله در اصول علم انسانى**، ص25.

تعالى ورسله، لزوم اتباع الحق، وحجية التكاليف الشرعية، وحجية الظواهر وحجية خبر الواحد ـ الثقة أو الموثوق ـ.

كما إنّ العديد من الاستدلالات الدينية الكلامية تعتمد على العقل الرياضي. ومنه: الاستدلال على المنظم بوجود النظام، والاستدلال على وجود الفاعل بوجود الفعل. لكن العقل الرياضي يقبل احتمال وجود النظام والفعل صدفة، أما العقل السليم، فيرى أن نظام السماوات والأرض ينتج اليقين بوجود الخالق العالم القدير.

ويبدو أنه عبّر في الأحاديث عن العقل بالحجة الباطنة[1]، كما ورد أيضًا:

«والحجة في ما بين العباد وبين الله»[2].

كما ورد ذكر لوظيفته:

«يعرف به الصادق على الله فيصدقه، والكاذب على الله فيكذبه»[3].

فبالعقل تثبت كل الحجج حتى حجية الحجة الظاهرة والأنبياء. وقد ورد في الحديث أيضا:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ ومَبْدَأَهَا وقُوَّتَهَا وعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ ونُورًا لَهُمْ، فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وأَنَّهُ الْبَاقِي وهُمُ الْفَانُونَ واسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وأَرْضِهِ وشَمْسِهِ وقَمَرِهِ ولَيْلِهِ ونَهَارِهِ وبِأَنَّ لَهُ ولَهُمْ خَالِقًا ومُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ ولَا يَزُولُ وعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ قِيلَ لَهُ فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ

---

(1) انظر: الكليني، **الكافي**، ج1، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص25.

(3) المصدر نفسه.

اللَّهُ قِوَامَهُ وزِينَتَهُ وهِدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وعَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وأَنَّ لَهُ طَاعَةً وأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وطَلَبِهِ وأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ والْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ»[1].

بناء عليه، لا شك في حجية هذا العقل وفي حجية اليقين الناتج عنه، حتى أنه يمكن القول إن العقل السليم حجة سائر الحجج، وعدم الاعتناء ببعض تشكيكات العقل الرياضي تكون عبر العقل السليم، فالعقل السليم هو الذي يدلنا على مكان الاستفادة من العقل الرياضي ومكان عدم الاستفادة منه، حتى إن حجية القطع الحاصل من العقل الرياضي، أو القطع الحاصل من النقل يثبتهما العقل السليم.

ومباحث القطع في المنهج النقلي قائمة على أساس حكم العقل السليم.

المشهورات العقلية وحجيتها

إن بعض القضايا مشهورة بين العقلاء، وقد جمعت هذه القضايا ضمن تقسيم محدد[2]، إلا أن أغلب هذه القضايا موردها، حيث يرى العقلاء مصلحة عامة وحفظًا للنظام وبقاءً للنوع. ويعتقد المتكلمون أن حسن وقبح الأفعال كحسن العدل وقبح الظلم من الأمور العقلية، إلا أن بعض الفلاسفة يرون أنها من المشهورات[3].

ولسنا في صدد البحث عن كون اعتبار هذه الأمور في المجتمع هو من باب توافق العقلاء وقيام النظام الاجتماعي عليها والتفصيل في ذلك. نعم، إن حضور أي فرد في المجتمع منوط بقبوله مجموعة هذه المشهورات التي

---

(1) المصدر نفسه، ص29.

(2) انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ص294.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص293.

تكون على شكل قوانين موضوعة، لكن حديثنا حول حجية هذه الأمور في العقائد ونسبة بعض هذه المباحث إلى الدين.

ولا يخفى أن اعتبار العقلاء وشهرة مبحث عند العقلاء من حيث الاعتبار نفسه والشهرة نفسها لا أثر له في حجية العقائد الصادرة عن هذه القضايا، ولا يمكن نسبة هذه الأفكار إلى الدين. وبعبارة أخرى: لا ملازمة بين اعتبار العقلاء والشهرة بينهم وبين ما يعتبره الشارع. على أن قاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع مختصة بحكم العقل وحده ولا تشمل المشهورات العقلائية. نعم، يستثنى من هذا الحكم موردان:

الأول: هو الأمور العقلائية التي يحكم بها العقل وتكون من المصاديق الحكمية لأحكام العقل، وهذا مثل سيرة العقلاء في حجية الخبر الموثوق وحجية الظواهر، واليقينيات العقلية المشهورة عند العقلاء. نعم، إن المشهورات تنقسم في بعض الأحيان إلى قسمين: مشهورات بالمعنى الأعم ومشهورات بالمعنى الأخص. وما ذكرناه هو من أقسام المشهورات بالمعنى الأعم[1].

الثاني: هو الأمور العقلائية التي أيدها الشارع المقدس أو لم يردع عنها؛ إذ إن عدم الردع يُعدّ نوعًا من أنواع التأييد. وذلك مثل: مجموعة من السير العقلائية التي أيدها الشارع وترجع حجية هذه الأمور إلى النقل؛ لأنه بواسطة النقل استدلينا على حجيتها.

الأمور المعقولة وحجيتها

في العديد من الموارد يكون لدى العقل أدلة على مبحث محدد أو شواهد عليه، إلا أن الدليل أو مجموعة الشواهد لا تحصّل اليقين عند الفرد؛ بل غاية ما تفيده هو الوثوق والاطمئنان.

---

(1) انظر: المصدر نفسه؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج1، ص220.

وهكذا تعد مثل هذه الأمور مقبولة لوجود دليل عقلي عليها أولًا؛ ولأننا نطمئن بوجودها ثانيًا. ولا يخفى أن هذه الأمور خارجة عن الظن الذي نهى القرآن الكريم عن اتباعه، فالظن في اللغة العربية وفي القرآن الكريم هو الكلام الذي يساق دون دليل، فلا يحصل به وثوق.

والأمور المعقولة -بهذا المعنى- لها صور وأحكام مختلفة. فإن كان الأمر المعقول مما تتناوله الآيات الكريمة والروايات الشريفة أي كان مبحثًا دينيًا، فإن أيّد الدين هذا الأمر المعقول سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فإن هذا الأمر المعقول سوف يكتسب حجيته من الدين. أما إن كانت الآيات والروايات ترد هذا الأمر المعقول أو ترد لوازمه، فإنه لن يكون لهذا الأمر المعقول أيّ حجية. ومن جهة ثالثة، إن لم يكن للأمر المعقول علاقة بالمسائل الدينية، فإنه لا يمكننا أن ننسبه إلى الدين. فعلى سبيل المثال، لو قام دليل محكم على وجود كوكب محدد، فإنه لا يمكننا القول إن الإسلام يفيد وجود هكذا كوكب؛ إذ لا علاقة للإسلام بهذا الأمر؛ لكن ما يطرح في هذا المقام هو: هل يمكن الاعتقاد بما دل عليه الدليل العقلي؟ أي هل يمكن ترتيب أثر عقدي على الاطمئنان الحاصل من الدليل العقلي؟

من المسلّم به أنه لا يجب إنكار مؤدّى الدليل العقلي المورث للاطمئنان؛ لأنه يحتمل أن هذا الإنكار يكون إنكارًا للحق، وإن إنكار الحق أمر غير جائز، وقد ورد في الأحاديث أن إنكار الأمور الواقعية وإن كانت صغيرة هو من أدنى الشرك[1].

ويرى بعض كبار العلماء أنه إن لم يثبت لدينا حديث محدد، فإنه

---

(1) انظر: الكليني، **الكافي**، ج2، ص397: عن بريد العجلي، عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن أدنى ما يكون العبد به مشركًا، قال فقال: من قال للنواة إنها حصاة وللحصاة إنها نواة ثم دان به.

لا يجوز ردّه، بل لا من التزام التوقف والسكوت مقابل الأحاديث الضعيفة[1].

بناء عليه، إن الاحتياط العقلي يقتضي عدم إنكار الأمور المعقولة وعدم ردها، فإن لم يكن يوجد دليل يدل على وجوب قبول مؤدى أمر معقول، فإنه يمكن اختيار التوقف والسكوت، كما يمكن قبول هذا الأمر باعتباره أمرًا عاديًا لا علاقة له بالدين، فالحجية الشرعية متوقفة على وجود أثر شرعي، وفي هذا الفرض، لا علاقة لهذا الأمر المعقول بالشرع وبالدين.

نعم، لو فرضنا أن شخصًا واجه اعتقادين بحيث لا يكون له طريق ثالث لاختياره كالتوقف والسكوت، وكان لديه دليل على اعتقاد منهما أوجب الاطمئنان، ولكن ليس لديه دليل يقيني على الاعتقاد الآخر، فإن العقل في هذا المورد يحكم بقبول الاعتقاد المعقول الذي قام عليه الدليل الموجب للاطمئنان، وبترك ذاك الاعتقاد الآخر. وهذا يجري سواء أكانت الأمور المعقولة عقدية أم عملية أم دينية أم غير ذلك. وتارة يفرض أن الأمر المعقول موافق للاحتياط، ففي هذا المورد، إن كان الأمر يدور بين قبول ما هو موافق للاحتياط وما هو مخالف له، فإن العقل يحكم بقبول الأمر المعقول الموافق للاحتياط. وهذا الحكم العقلي هو من باب الاحتياط، لا سيما إن كان المحتمل خطيرًا. فعلى سبيل المثال، لو فرضنا أن شخصًا لا يملك دليلًا على إثبات وجود الله تعالى أو على نفيه، وقد رد الأدلة المطروحة لإثبات وجود الله تعالى، وهو الآن في حالة شك محكم، ففي هذا الحال، لنا أن نلزمه بقبول وجود الله تعالى من باب دليل الاحتياط العقلي، فهو بين احتمالين لا ثالث لهما: إما أن يختار الإيمان وإما أن يختار الكفر، فإن آمن

(1) انظر: عبد الله شبر، **الأصول الأصلية**، ص159؛ باب وجوب التسليم للأخبار المروية عنهم (ع) والنهي عن ردها وتكذيبها، قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾؛ عن أبي بصير عن أبي جعفر (ع) أو عن أبي عبد الله (ع) قال: لا تكذبوا بحديث أتاكم به أحد، فإنكم لا تدرون لعله من الحق، فتكذبوا الله فوق عرشه».

بوجود الله سبحانه وكان الله تعالى موجودًا حقًا، فإنه سوف يصل إلى سعادة أبدية، وإن لم يكن الله تعالى موجودًا ـ والعياذ بالله ـ فإنه لن يخسر كثيرًا، أما إن كفر بوجود الله تعالى وكان الله تعالى موجودًا، فإنه سوف يصل إلى الشقاء الأبدي. وأما إن لم يكن الله تعالى موجودًا فإنه لن ينال إلا اليسير من الفائدة، فهنا الاحتياط العقلي يقضي بوجوب قبول وجود الله تعالى. وقد سمى «باسكال» هذا الدليل بـ«الرّهان»[1]، وقد أشارت الأحاديث إلى هذا الدليل، ويمكن أن نسميه بدليل الاحتياط العقلي. ولا يخفى وجود أدلة قطعية على وجود الله تعالى، إلا أن دليل الاحتياط العقلي ينفع من كان كثير الشك.

وثمة لفتة منهجية مهمة في خصوص الأمور المعقولة وهي أنه يبيّن في بعض الأحاديث مبحث بشكل كلي، ويقيم العقل أدلة على فروع هذا المبحث، بحيث تفيد هذا الأدلة الاطمئنان. ففي هكذا موارد يكون المبحث الكلي الوارد في الأحاديث مؤيدًا للأمر المعقول، وبالتالي، يتكاتف العقل والنقل لإيصال مبحث عقدي للفرد، ويظهر أنه لولا العقل لما استطعنا الكشف عن فروع المسألة، إلا أن هذا الكشف العقلي كان بواسطة تأثير من الشارع، وإلا فإن ما كشفه العقل لوحده لا يمكن أن يعدّ يقينيًا.

وعكس هذه الحالة ممكن، فإنه يمكن للعقل أن يثبت مبحثًا معقولًا إلا أنه لا يمكن نسبته إلى الدين؛ لأنه ما زال غير يقيني ولكن إن كانت فروع هذا المبحث ولوازمه مذكورة في الدين، فإن هذه الفروع واللوازم يمكن لها أن تكون مؤيدًا لما توصل إليه العقل من أمر معقول، وبالتالي تثبت حجية هذا الأمر المعقول، وفي هذه الحالة أيضًا قد تكاتف العقل والوحي أحدهما مع الآخر لاعتبار مبحث معقول وتقديمه إلى الفرد للاعتقاد به.

---

(1) انظر: فريديريك كابلستون، **تارخ فلسفه**، ج4، ص195. وقد ذكرت بعض المصادر الغربية مثل «فرهنگ فلسفه ويراسته» أن أنطوني فلو صرّح أن الفكرة الأساسية لبرهان الرهان انتقلت من الإسلام إلى المسيحية. انظر: بهاء الدين خرمشاهي، **جهان غيب وغيب جهان**، ص31.

وظائف العقل

يمكن البحث عن وظائف العقل من جهات عدة. فيمكن النظر إلى العقل من حيث إنه مصدر مستقل، وقد ينظر إليه من حيث كونه وسيلة وأداة غير مستقلّة، ومن خلال ملاحظة وظائف العقل في العلوم المختلفة ومن خلال النظر إلى الآيات الروايات يمكن أن نذكر خمس وظائف للعقل، وهذه الوظائف هي: النظرية، العملية، الأداتية، الاستنباطية والدفاعية.

الوظيفة النظرية

الوظيفة النظرية هي عبارة عن كشف الحقائق النظرية، والواقعيات، والموجودات والمعدومات، ومن هنا، تعدّ معرفة الله تعالى ومعرفة الإنسان ومعرفة العالم من وظائف العقل النظرية.

وكما ذكرنا في البحث السابق إن كل إدراكات الإنسان تحصل عبر القلب أو النفس أو الروح، وليس العقل إلا وسيلة إدراك للقلب سواء أكانت المدركات واقعيات خارجية، أو مفاهيم جزئية، أو مفاهيم كلية. ولا يخفى أن النفس في إدراكاتها إما تستفيد من الحواس الخمس وإما لا تستفيد منها، بل تكتفي بنور العقل لأداء عملية الإدراك، وقد اصطلح بعض العلماء على وظيفة العقل النظرية بالعلم. وخصوا لفظ العقل بالعقل العملي الذي يدرك الحسن والقبح العقليين.

وعلى أساس هذا المصطلح يكون العلم والعقل حقيقة واحدة ويختلفان بلحاظ متعلق الإدراك، فبالعلم تدرك الموجودات والمعدومات، وبالعقل يدرك ما يجب أن يفعل وما يجب أن يترك، وقد ذكر القائل لغة العرب كشاهد على ما ذكره، حيث إنه ذكر أن العقل في اللغة بمعنى المنع عن المذمومات[1]. كما إنّ أغلب الأحاديث المرتبطة بالعقل، مرتبطة بالوظائف

---

(1) انظر: محمد باقر ميانجي، **توحيد الإمامية**، ص45.

العملية للعقل[1]. فالعقل شرط للتكليف، فالصبي يدرك الموجودات والمعدومات إلا أنه لا يدرك ما يجب أن يفعل وما يجب أن لا يفعل إلا بعد أن يصل إلى سن البلوغ، وعندها يصبح مكلفًا. على أن بعض الاطلاقات العرفية شاهدة على هذا الاستعمال[2].

ومع ذلك فإن العقل قد استعمل في القرآن الكريم والروايات الشريفة في الوظيفة النظرية، ففي القرآن الكريم بعد ذكر الآيات التكوينية يطلب من الإنسان التعقل، فالتعقل والانتقال من الآية إلى ذي الآية يرتبط بالقوم الذين يعقلون.

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحۡىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخۡتِلَٰفُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾[3].

﴿إِنَّ فِى خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِى تَجۡرِى فِى ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ ﴾[4].

وقد استعمل العقل في الروايات الشريفة بمعنى الوظيفة النظرية للعقل. فعل سبيل المثال، ورد عن أمير المؤمنين (ع):

«بالعقل استخرج غور الحكمة»[5]،

«أفضل العقل معرفة الحق بنفسه»[6]،

---

(1) انظر: محمدي الريشهري، **دانش نامه عقايد اسلامى**، ج1 و2.

(2) انظر: محمد بني هاشم، **پرتو خرد**، ص24_28.

(3) سورة المؤمنون: الآية 80.

(4) سورة البقرة: الآية 164.

(5) الكليني، **الكافي**، ج1، ص28.

(6) عبد الواحدالآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ح 3220.

«أفضل العقل معرفة الإنسان نفسه»[1]،

«بالعقول تعتقد معرفته»[2]،

وقد ورد عن الإمام الصادق (ع):

«بالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون»[3].

وبعد ذلك يمكن القول إن مصطلح العقل ومشتقاته تارة يستعمل في المعنى العام الشامل لكل الوظائف سواء أكانت نظرية أم عملية، وتارة يستعمل بالمعنى الخاص أي يراد منه وظيفة العقل العملية، ويشار بمصطلح العلم إلى سائر الوظائف، فيمكن أن نطلق مصطلح «العقل بالمعنى الأعم» على المعنى الأول للعقل، و«العقل بالمعنى الأخص» على المعنى الثاني. والمراد هنا العقل بالمعنى الأعم.

وثمة أمر آخر وهو أن وظيفة العقل النظرية تشمل العقل الرياضي والعقل السليم، يستفاد من هذين القسمين في الأمور النظرية.

كما إنّه يوجد أمر ثالث هو أن المدارس الكلامية كالإمامية والمعتزلة والماتريدية والأشاعرة يقبلون وظيفة العقل النظرية، ويختلفون في حدود هذا العقل وفي كيفية الاستفادة منه.

ولا يخفى أن المشهور بين الأشاعرة الاعتماد على العقل فقط في موارد الدفاع عن المسائل الدينية، ولا يقبلون العقل كمصدر مستقل، لكن هذا الكلام غير صحيح في ما يتعلق بالعقل النظري؛ لأن الأشعري في كتابه «اللمع» استفاد من برهان يشبه برهان أرسطو وذلك لإثبات وجود الله تعالى، وهو يرى أن الإنسان في انتقاله من النطفة إلى العلقة ومن النقص

(1) محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول (ص)، ص50.

(2) عبد الواحدالآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح 1959.

(3) الكليني، الكافي، ج1، ص29.

إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل يحتاج إلى ناقل هو الله (جل وعلا)[1]. وهو في نفي الشبيه لله تعالى[2] ونفي الشريك[3] استفاد من برهان عقلي. وكذلك تجد كتب الأشاعرة الأخرى مملوءة بالأدلة والبراهين العقلية، فعلى سبيل المثال، ترى الفخر الرازي يستفيد من برهان الحدوث وبرهان الإمكان لإثبات وجود الله تعالى[4].كما إنّ الشريف الجرجاني في كتابه شرح المواقف خصص سبعة مجلدات من ثمانية للأمور العامة المتعلقة بالعقل النظري، ومجلدًا واحدًا مرتبطًا بمباحث الإلهيات التي ذكر في مباحث مختلفة منها براهين عقلية كبراهين إثبات الصانع[5].

بناء عليه، إن الخلاف الأصلي هو في إثبات وإنكار العقل العملي الذي سنبحث عنه في ما يأتي، وليس الخلاف في أصل قبول العقل النظري. نعم، يوجد خلاف في حدود الاستفادة من العقل النظري وفي كيفية الاستفادة. فالإمامية هم الذين يستفيدون أكثر من غيرهم من العقل النظري، والأشاعرة والماتريدية هم الأقل استفادة. والفرق بين الإمامية والمعتزلة هو أن الأئمة (ع) وأصحابهم وكثير من متكلمي الإمامية يستفيدون من العقل والوحي بشكل متقارب. في حال أن هذه الاستفادة غير موجودة عند المعتزلة أو موجودة بشكل نادر. ولا يخفى أن هذه الاستفادة عند الإمامية تختلف باختلاف المدارس، فهي عند المدرسة الكلامية الكوفية أكثر منها عند المدرسة الكلامية البغدادية[6].

---

(1) انظر: أبو الحسن الأشعري، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، ص18.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص20.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص30.

(4) انظر: الفخر الرازي، **المحصل**، ص337.

(5) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص2_13.

(6) وسوف نذكر بعض المباحث المرتبطة بهذا المبحث في بحث أدوار العقل في المعرفة الدينية.

الوظيفة العملية

كما ذكرنا في الوظيفة النظرية، إن الخلاف الأصلي في علم الكلام حول العقل مرتبط بخصوص وظيفة العقل العملية. إن أهل الحديث والحنابلة والأشاعرة لا يقبلون وظيفة العقل العملية، فيما يقبلها متكلمو الإمامية والمعتزلة ويستندون إليها في الكثير من استدلالاتهم.

وظيفة العقل العملية في علم الكلام هي إدراك الحسن والقبح الذاتيين للأفعال. ويعتقد الإمامية والمعتزلة أن الأفعال تتصف بالحسن والقبح الذاتيين مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، كما يرون أنه يمكن لعقل الإنسان إدراك هذا الحسن والقبح في بعض الموارد، وقد قدموا أدلة على ما يرونه، أهمها هو حكم العقل باستحقاق المدح أو الذم لمن يفعل الأفعال الحسنة أو القبيحة ذاتًا[1]. وهذا معناه الاعتقاد بوظيفة العقل العملية، أما الأشاعرة، فقد بينوا للحسن والقبح معاني ثلاثة (الكمال والنقص، وملاءمة الهدف وعدم ملاءمته، واستحقاق المدح والذم)، وأنكروا إمكان الحكم باستحقاق المدح والذم؛ حيث اعتبروا أن هذا من مختصات الشارع، فهو الذي يحكم بحسن وقبح الأفعال بهذا المعنى[2]، وهذا معناه أنهم أنكروا وظيفة العقل العملية.

إن أكثر أدلة متكلمي الإمامية والمعتزلة في باب الأفعال الإلهية أو في باب العدل الإلهي تستند إلى العقل العملي، فالعدل بنظر المتكلمين هو تنزيه الله (عز وجل) عن فعل القبيح والتخلف عن فعل الواجب. ومستند هذه القضية هو الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين، فالخطوة الأولى في بحث العدل الإلهي هي إثبات أن العقل العملي يدرك الحسن والقبح العقليين،

---

(1) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص30ـ305.

(2) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج8، ص181ـ184.

والخطوة الثانية هي إثبات أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب[1].

ومن مباحث العدل الإلهي نذكر مبحث كون الأفعال الإلهية معللة بغايات، فثمة العديد من الأفعال تثبتها وظيفة العقل العملية، منها حب الله تعالى للطاعات وكرهه للمعاصي، ونسبة الفعل الصادر عن الإنسان إلى الإنسان، وتفسير القضاء والقدر والإضلال، وعدم تعذيب أطفال الكفار والمشركين، وحسن التكليف وشروطه، ووجوب اللطف ونظرية التقويض في مبحث الشرور[2].

ثم إن أول بحث كلامي هو «النظر والفكر والتحقيق»، وقد طرح بعنوان الوجوب بناء على وظيفة العقل العملي. والدليلان على هذا البحث هما وجوب دفع الضرر المحتل ولزوم شكر المنعم، وهما قائمان على أساس الحسن والقبح العقليين وعلى أساس العقل العملي[3].كما إنّه توجد أدلة عدة عمدتها الرجوع إلى العقل العملي والحسن والقبح العقليين، كبعض المباحث المرتبطة بالنبوة والإمامة والمعاد؛ بل إن وجوب الإيمان بالله تعالى يثبت عبر الرجوع إلى العقل العملي والحسن والقبح العقليين، إلا أن بعض الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا والملا صدرا يعتقدون أن الحسن والقبح العقليين أمران عقلائيان لا عقليان ومن أقسام المشهورات العامة؛ لذا لا يقبلون وظيفة العقل العملي بالمعنى الذي ذكرناه، ولذلك ترى الملا صدرا عند بحثه عن معنى العقل يقول إن مراد المتكلمين من العقل هو المشهورات العامة؛ لأن العديد من أدلة المتكلمين ـ التي ذكرنا قسمًا منها في ما سبق ـ مبتنية على أساس الحسن والقبح العقليين وعلى أساس

(1) انظر: العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص30 و305.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص306ـ307، 313، 316ـ319، 322، 324، 329.

(3) انظر: المقداد السيوري، **اللوامع الإلهية**، ص83ـ85؛ العلامة الحلي، **الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب**، ص3؛ العلامة الحلي، **مناهج اليقين في أصول الدين**، ص167.

العقل العملي. وترى هؤلاء الفلاسفة لا يقبلون أن الحسن والقبح عقليان، بل يرونهما من الأمور العقلائية ومن أقسام المشهورات العامة، وبما أن الفلاسفة يعتقدون أن المشهورات هي من مواد الجدل لا البرهان، فتكون أدلة المتكلمين من الجدل وأدلة الفلاسفة المبتنية على يقينيات العقل النظري من البرهان.

ويقسم ابن سينا المشهورات في قسم المنطق من كتابه الإشارات إلى قسمين: قسم هو أوليات العقل النظري، والقسم الآخر هو القضايا التي تتكئ على الشهرة فقط لا على الأوليات، وهذه الأخيرة سماها بالمشهورات بالمعنى الأخص، وذكر للقسم الثاني مثالًا هو قبح أخذ مال الغير الذي يعد ظلمًا، وقبح الكذب أيضًا[1]. ويرى الخواجة نصير الدين الطوسي أيضًا في شرح عبارات ابن سينا أن حسن العدل من المشهورات التي ترجع إلى المصلحة الإنسانية العامة.

كما ذكر ابن سينا في كتابه الشفاء مثالًا على المشهورات هو قبح الكذب والظلم[2]. ويذكر الشهيد مطهري في هذا المجال:

«إن الحكماء الإلهيين ليسوا منكرين للحسن والقبح العقليين، كما إنّهم يرفضون وجهة نظر الأشاعرة ويرون أن هذه المفاهيم تستخدم ضمن نطاق الحياة البشرية ولا يمكن أن تكون مفاهيم الحسن والقبح معيارًا للأفعال الإلهية، وهذا عائد إلى أنه لا يمكن تفسير الفعل الإلهي بمعيار بشري محض. فبنظر الحكماء إن الله تعالى عادل، لكن لا بمعنى أن العدالة هي الحسن وأن إرادة الله تعالى متعلقة بفعل الحسن وترك القبيح. فبنظر الحكماء إن فكرة الحسن والقبح هي محض اعتبارية لا حقيقية، وأن الوجدان البشري الأخلاقي يتألف منها. وللأمر الاعتباري قيمة عملية لا علمية وكاشفة، وكل قيمته أنه أداة ووسيلة وأنه فاعل بالقوة لأجل الوصول إلى هدفه الكمالي في

---

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج1، ص220.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص221.

ظل الأفعال الإرادية»[1].

فالشهيد مطهري يعتقد أن الفلاسفة الإسلاميين يرون أن الحسن والقبح اعتباريين وغير واقعيين، وأنهما محض بشريين وهما أدوات للوصول إلى الأهداف الخاصة، وليسا أمورًا واقعية يمكن على أساسها تفسير العدل الإلهي والأفعال الإلهية. في حال أن المتكلمين الإمامية والمعتزلة يعتقدون أن الأفعال بذاتها تتصف بالحسن والقبح، وأنهما أمورٌ واقعية كشف عنها العقل العملي؛ لذا يمكننا في عقائدنا الدينية كالعدل والنبوة والإمامة والمعاد الاستفادة منهما؛ بل حتى في مبحث وجوب البحث عن المعرفة يمكننا الاستفادة منهما.

وبعد أن اتضحت مكانة العقل العملي في علم الكلام ووظائفه، من المناسب أن نتعرف على معاني العقل العملي المذكورة في علم الكلام والفلسفة. كما يجدر بنا في النهاية التدقيق في الآيات الكريمة والروايات الشرفية والعقل السليم.

فإن أول معنى للعقل العملي هو أنه قوة يستطيع الإنسان من خلالها إدراك حسن الأفعال وقبحها وما يجب أن يفعل وما لا يجوز أن يفعل، وبهذا المعنى يكون أعم من كون الحسن والقبح عقليين وواقعيين كما يرى متكلمو الإمامية والمعتزلة، أو كونهما اعتباريين من المشهورات العامة ويرجعان إلى المصلحة العامة كما يرى بعض الفلاسفة[2].

والعقل العملي بهذا المعنى له دور إدراكي، ويفترق عن العقل النظري بلحاظ المدرَك. فالعقل النظري يدرك الموجودات والمعدومات والعقل، العملي يدرك ما يجب أن يفعل وما لا يجوز أن يفعل.

---

(1) مطهري، **مجموعة آثار استاد شهيد مطهرى** (عدل إلهى)، ص43ـ44.

(2) ولا يخفى أن للفلاسفة نظريات مختلفة في بيان ما يجب أن يفعل وما يجب أن لا يفعل، ولا يتسع المجال لطرحها، إلا أن أكثر الفلاسفة لا يقبلون بتفسير متكلمي الإمامية والمعتزلة.

ومِمن يؤيد هذا الرأي نذكر: الفارابي، ابن سينا في الإشارات، العلامة الحلي، الملا هادي السبزواري، الشيخ المظفر، الشهيد مطهري والشيخ مصباح اليزدي[1].

والمعنى الآخر للعقل العملي هو قوة وإرادة تحثان على العمل، وبناء عليه، يكون العقل العملي قوة عمالة لا درّاكة، وينحصر إدراك ما يجب أن يفعل وما لا يجوز أن يفعل بالعقل النظري. وممن يتبنى هذه النظرية نذكر: قطب الدين الرازي، الملا صدرا، المحقق النراقي وآية الله جوادي آملي[2].

وقد ذكر ابن سينا في طبيعيات الشفاء وفي النجاة ما نصه:

«وأما النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها أيضًا إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلًا باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان تتهيأ لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الإنسانية وقياسها إلى نفسها أن في ما بينها وبين العقل

(1) انظر: أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، ص54؛ ابن سنيا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص352؛ العلامة الحلي، **الجوهر النضيد**، ص233؛ هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، ص310؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج1، ص222؛ محمد تقي مصباح، **فلسفه اخلاق**، ص48.

(2) أنظر: ملا صدرا، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج6، ص354؛ محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، ج1، ص75؛ عبد الله جوادي آملي، **منزلت عقل در هندسه معرفت دينى**، ص33؛ عبدالله جوادي آملي، **رحيق مختوم**، ج1، ص122.

النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل أن الكذب قبيح والظلم قبيح وما أشبه ذلك»[1].

وقد أشار ابن سينا إلى ما يشبه هذه المباحث في كتاب عيون الحكمة[2]، كما إنّه ذكر في رسالة النفس وظائف العقل العملي الثانية والثالثة[3]، وذكر أيضا في كتابه الإشارات الوظيفة الثالثة للعقل العملي مع بيان تفسير خاص له في المقام[4].

الوظيفة الأولى للعقل العملي هي وظيفة عملية وغير إدراكية، والوظيفة الثانية وإن كانت إدراكية واستنباطية، إلا أنه لا علاقة لها بما يجب أن يفعل وما يجب أن لا يفعل، أما الوظيفة الثالثة، فهي متعلقة بما يجب أن يفعل وما لا يجوز أن يفعل.

وحيث إن كتاب الإشارات هو آخر كتب ابن سينا، فإننا سوف ننقل عبارته في المقام، ثم نعقب بشرح بسيط.

فقد قال في كتابه:

«وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف، فهو أن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات.

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية لتتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية.

---

(1) ابن سينا، **الشفاء (الطبيعيات)**، ج2، ص37؛ ابن سينا، **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، ص330.

(2) انظر: ابن سينا، **عيون الحكمة**، ص31.

(3) انظر: ابن سينا، **رساله نفس**، ص24.

(4) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص352.

وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي»[1].

وبناء على هذه العبارة، يظهر أن الأحكام الكلية وكبريات الأدلة من وظيفة العقل النظري، سواء أكانت من الأوليات أم من المشهورات أم من المجربات. ولا يخفى أن الأوليات هي من اليقينيات بالمعنى الأخص يعني اليقين المضاعف والرياضي، والمجربات هي من اليقينيات بالعنى الأعم أي شبه اليقين، والمشهورات هي من الأمور العقلائية، أما صغرى الاستدلال فهي جزئية، وترجع إلى قوة الحس أو قوة الوهم. ووظيفة العقل العملي هي أخذ النتيجة من المقدمات، واستنباط أحكام عملية جزئية من الأحكام الكلية. فعلى سبيل المثال، القضية الكبرى مثل «العدل حسن»، والصغرى مثل «هذا الفعل عدل»، والعقل العملي يستنبط من هاتين المقدمتين قضية جزئية هي «هذا الفعل عدل»[2].

بناء عليه، إن العقل العملي لا يدرك حسن فعل أو قبحه بنحو كلي كحسن العدل وقبح الظلم؛ بل هذا من مدركات العقل النظري الذي يأخذ هذه المدركات من المشهورات العقلائية، والتي تكون صالحة للجدل لا للبرهان واليقين، فالعقل العملي فقط يستنبط أحكامًا جزئية من الأحكام الكلية. نعم، يمكن للكبرى أن تكون من الأوليات أو من التجريبيات كما لا يخفى.

وكما رأينا، ثمة نظريات عدة في ما يرتبط بتفسير العقل العملي، وسوف نستعرض الآن رؤية القرآن الكريم والروايات الشريفة حول العقل العملي.

إن أول أمر في هذا المبحث هو أن أكثر استعمالات القرآن الكريم والروايات الشريفة لمصطلح العقل هي بمعنى وظيفة العقل العملية[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص353.

(3) انظر: محمدي الريشهري، دانش نامه عقايد اسلامى، ج1.

وفي الآية 151 من سورة الأنعام قال الله تعالى بعد ذكر محرمات عدة وأمور مذمومة: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

والأمر الآخر هو أن الروايات تحدثت عن وظيفة العقل العملي بألسن متعددة، بحيث يمكن تقسيم الروايات إلى طوائف أربع[1]، ونرى ضرورةً ذكر طائفتين من هذه الروايات.

الطائفة الأولى هي الروايات التي ذكرت العقل بعنوان أداة لإدراك حسن الأفعل وقبحها. فقد ورد عن الإمام الصادق (ع) في هذا المجال أنه قال:

«عرفوا [العباد] به [العقل] الحسن من القبيح»[2].

كذلك ورد عن أمير المؤمنين علي (ع):

«العقل من يعرف خير الشرّين»[3].

وقد ورد في هذا المجال عن النبي الأعظم (ص):

«فإذا بلغ شفّ ذلك الستر فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردي، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»[4].

والطائفة الثانية من الروايات تذكر العقل كآمر بالأفعال الحسنة وناهٍ عن الأفعال السيئة. فقد ورد عن أمير المؤمنين علي (ع):

«العقل يأمرك بالأنفع»[5].

---

(1) انظر: رضا برنجكار، **سرچشمه حكمت**، ص67_70 (مقاله عقل در احاديث).

(2) الكليني، **الكافي**، ج1، ص29.

(3) محمد بن طلحة الشافعي، **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول (ع)**، ص49.

(4) الشيخ الصدوق، **علل الشرائع**، ص98؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج1، ص99.

(5) سعد منصور بن الحسين الآبي، **نثر الدر**، ج1، ص285.

«للحازم من عقله عن كل دنية زاجر»[1].

«للقلوب خواطر سوء والعقول تزجر عنها»[2].

كما ورد عن الإمام الحسن (ع) أنه قال:

«اعلموا أن العقل حِرز»[3].

في الطائفة الأولى من الروايات كان الحديث عن الفهم والمعرفة، أما في الطائفة الثانية من الروايات، فكان النظر إلى الأمر والنهي، وبناء على هاتين الطائفتين فإن العقل العملي يدرك حسن الأفعال وقبحها، كما إنّه يأمر بالأفعال الحسنة وينهى عن الأفعال السيئة.

وفي ما يرتبط بالوظيفة الأولى، فإن النفس بمعونة العقل تدرك حسن الأفعال وقبحها بنحو كلي، وتعي أن الصدق والعدل أمران واجبان وحسنان وأن الظلم والكذب مذمومان محرّمان. وفي هذا الإدراك، لا تملك النفس وسيلة للاستفادة منها غير العقل، كما إنّ النفس تدرك بمعونة العقل أن هذا الفعل ظلم وهو قبيح وحرام.

ولا يخفى أن النفس في إدراكها هذا تستعين بقوة الحس أيضًا، أما إدراك مصداق العدل والحسن، فهو كإدراك العدل بنحو كلي وإدراك حسن العدالة بنحو كلي هو من وظيفة العقل العملي.

أما في ما يخص الوظيفة الثانية للعقل العملي، فإنه لا بد من الالتفات إلى أنه لا يراد من القوة المحركة الإرادة؛ لأنه يمكن للعقل أن يأمر بفعل

---

(1) عبد الواحدالآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ح 735.

(2) المصدر نفسه، ح 734.

(3) الديلمي، **إرشاد القلوب إلى الصواب**، ص199.

عمل معين لا يريده الإنسان، فالإرادة نفسها عمل جوانحي وهي مبدأ العمل الجوارحي، وهذا العمل الجوانحي يحصل للنفس على أساس القدرة والاختيار، وبعد أن يأمر الجهل النفس بالأعمال القبيحة ويحثها عليها، وبعد أن يأمرها العقل في المقابل بفعل الأعمال الحسنة ويحثها عليها، والنفس بين هذا وذلك تختار بحرية ما تريد وتستجيب لأحدهما، ولا يخفى أن النفس تلاحظ مرجحات كل من الشهوة والعقل، وترجح أحدهما على الآخر، وفي الحقيقة إنها تختار مرجحات أحدهما وتطرح مرجحات الطرف الآخر، ثم يحصل لديها إرادة على طبق المرجِّح الذي تختاره. وبناء عليه، ليس عمل العقل هو الإرادة، ولو كان عمل العقل الإرادة، لكان الإنسان دائمًا مجبورًا على العمل طبق العقل.إلا أنه من الواضح أن الإنسان لا يعمل دائمًا على أساس العقل، ومن جهة أخرى فهو كائن مختار لا مجبر.

الوظيفة الثانية للعقل هي الأمر والنهي، كما ورد في القرآن الكريم ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[1]، فنهي الصلاة ليس بمعنى الإرادة التي يليها صدور الفعل مباشرة؛ بل هي علة اقتضائية وتدعو الإنسان نحو عمل الصالحات وترك المذمومات وتحث الإنسان على ذلك، لكن لا بمعنى أنها تجبره على فعل عمل ما أو ترك عمل ما.

بناء عليه، إن العقل العملي كما يدرك حسن الأفعال وقبحها بنحو كلي وجزئي كذلك يحكم بما يجب أن يفعل وما لا يجوز أن يفعل، وكذلك يحث الإنسان على فعلِ عملٍ ما أو على تركه. ولا يخفى أن هذا كله لا يرقى إلى مرحلة العلية التامة؛ بل يبقى في مرحلة الاقتضاء. والحكم والإدراك يرجعان إلى قدرة العقل العملي، والإنسان إن استعان بنور عقله، فإنه يجد هذه القدرة دون أي حاجة للرجوع إلى المصالح الاجتماعية أو إلى أمر الشارع أو إلى معيار الكمال والسعادة النهائية.

(1) سورة العنكبوت: الآية 45.

ووظيفة العقل العملي الثانية تنطبق بشكل كامل على معنى العقل اللغوي المرادف للنهي والزجر، فالوظيفة الأولى للعقل العملي ووظائف العقل العقل العملي الأخرى تشترك في مجال ترك المذمومات. سوف نرجع للحديث عن هذا الموضوع مرة أخرى عند البحث عن الوظيفة الأداتية.

الوظيفة الأداتية

وقد عُبّر عن هذه الوظيفة بـ «التدبير» و«المعاش»، والمراد منها هو العقل الذي يهدي الإنسان إلى التدبير وإصلاح أموره الحياتية والمعيشية، وهذا العقل يحدد تدابير تُعيْن الإنسان على الوصول إلى أهدافه المنشودة في حياته، وبناء على هذا التعريف للعقل، إن كل العلوم والتكنولوجيات التي تعين الإنسان على الوصول إلى أهدافه المحددة ترجع إلى العقل الأداتي، وهذا لا يتعارض مع دخالة العقل النظري والحسي في توليد هذه العلوم، فقد أشرنا في ما مضى إلى أن العقل حقيقة واحدة لها وظائف متعددة، ويمكن أن تشترك في توليد علم محدد. كما إنّ العقل يستطيع الاستفادة من سائر القوى -كالحس- للوصول إلى هدف ما.

وجرت عادة الفلاسفة على تقسيم العقل إلى عقل نظري وعقل عملي، ولا يتعرضون لذكر العقل الأداتي، لكن قد لاحظنا في عبارات ابن سينا أن في العقل العملي -وهواستنباط ما هو مورد الحاجة- إشارة إلى الوظيفة الأداتية. ولا يخفى أن أرسطو قسم الحكمة إلى نظرية وعملية وتوليدية[1]، حيث يمكن إرجاع القسم الثالث من الحكمة إلى العقل الأداتي.

وقد ورد في الروايات الشريفة إشارات إلى هذه الوظيفة الأداتية، منها:

«لا عقل كالتدبير»[2]؛

---

(1) فرديريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**، ج1، ص381.

(2) الشيخ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج12، ص39؛ الشيخ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص372، باب استحباب مشاورة أصحاب الرأي.

«أدلّ شيء على غزارة العقل حسن التدبير»[1]؛

«يا علي لا ينبغي للعاقل أن يكون ظاعنًا إلا في ثلاث، مرمّة لمعاش أو تزوّد لمعاد أو لذة في غير محرّم»[2]؛

«قال (ع) سبعة أشياء تدل على عقول أصحابها: المال يكشف عن مقدار عقل صاحبه، والحاجة تدل على عقل صاحبها، والمصيبة تدل على عقل صاحبها إذا نزلت به، والغضب يدل على عقل صاحبه، والكتاب يدل على عقل صاحبه، والرسول يدل على عقل من أرسله، والهدية تدل على مقدار عقل مُهديها»[3].

إن السؤال الذي يُطرح في هذا المجال هو: قلنا إن تدبير المعاش وإصلاح أمور الدنيا هي من وظائف العقل، ونحن نعلم بوجود العديد من الناس لم يستعينوا بالظلم لأجل إصلاح أمور دنياهم، ومن جهة أخرى ورد: العقل ما عبد به الرحمان، فهل يمكن أن يقال إن الذين يقومون بأفعال شيطانية كان دافعهم العقل؟

والجواب أنه قد ذكرنا أن للعقل وظائف ثلاثًا، فالعقل الأداتي هو الذي يقوم بعملية التدبير بناء على معطيات العقل النظري والعلمي، وهذا التدبير الحاصل من العقل هو أداة تعين الإنسان على الوصول إلى الأهداف التي يحدها له العقل العملي، فإن كان كذلك، أمكن أن نطلق عليه «عقلًا» بالمصطلح الديني. وبعبارة أخرى: العقل النظري أدرك وجود الله سبحانه، والعقل العملي حكم بوجوب إطاعته، فإن كان تدبير العقل الأداتي ينصبّ في هذا السياق بحيث لا يُخرج الإنسان عن طاعة الله تعالى وعن الاعتقاد بوجوده، فإن تسميته بالعقل هي تسمية صحيحة، وإلا فإنه يشبه العقل بالاسم ولا علاقة له بالعقل، بل يسمى بالنكراء، فقد ورد في الحديث:

---

(1) عبد الواحدالآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، 354.

(2) الشيخ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص356، باب النوادر وهو آخر الأبواب.

(3) الكراجكي، **معدن الجواهر ورياضة الخواطر**، ص60، باب ذكر ما جاء في سبعة.

«تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل»[1].

فالنكراء تصبّ في مسير الشيطان وهي في مسير الشيطان وهي تعمل ضمن دائرة الجهل.

لذا لا يمكن القول إن العقل الأداتي في المصطلح غير الديني يمكن أن يصبّ في مسير الجهل أو في مسير العقل، فهو محايد. أما في المصطلح الديني، فالعقل الأداتي هو ما يعطي تدبيرات على طبق معطيات ومدركات العقل النظري والعملي، وإلا فإنه لا يسمى بالعقل بل بالشيطنة.

ولهيوم مصطلح مقابل المصطلح الديني، فقد اعتقد أن العقل الأداتي خادم للميول والشهوات والانفعالات[2].

ولا ينبغي تفسير الوظيفة الأداتية للعقل من منظور فردي عملي بحت؛ بل يمكن تفسيرها بنحو أعم بحيث يشمل الوظيفة المعرفية والاجتماعية، وبناء على هذا التفسير، تصير العلوم الإنسانية كالإدارة، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والسياسة والحقوق أدوات لتحقيق حياة طيبة يهدف الدين إلى تحقيقها، فالعقل بمعونة التجربة واعتمادًا على الأفكار الدينية يمكنه أن يستفيد من العلوم الإنسانية التي تسهم في إدارة حياة الإنسان والمجتمع وتعين للوصول إلى مجتمع إسلامي وأمة إسلامية وحياة طيبة.

وبهذا الشكل، إن إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية يمكن أن يكون من الوظائف الأداتية للعقل؛ لأنها وظيفة العقل بناء على معطيات العقل النظري والعملي اللذين أثبتا أن الدين والمعارف الدينية والحياتية هي لأجل الوصول إلى السعادة، وهدف الوظيفة الأداتية تحقيق حياة تنسجم مع ما قرره العقل النظري والعملي وما تضمنته الأفكار الدينية. حتى إنه يمكن أن ندخل تحت

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج1، ص11، كتاب العقل والجهل.

(2) انظر: فريديريك كابلستون، **فيلسوفان انگليسى از هابز تا هيوم**، ص334ـ 337 و343ـ 347.

الوظيفة الأداتية للعقل سائر العلوم كالعلوم التقنية والهندسة وعلم الطب والعلوم الآلية، وذلك بشرط أن تهدف هذه العلوم إلى خدمة الناس وتلبية حوائج المجتمع. ولا يخفى أنه يستفاد في هذه العلوم من العقل النظري ومن التجربة، أما العقل الأداتي فله دور مهم في إنتاج هذه العلوم؛ إذ إن إنتاج هذه العلوم يصبّ في مجال تدبير المعاش وتحسين الرفاهية في الحياة الدنيوية، وهذا عمل العقل الأداتي.

ويؤدي العقل الأداتي بواسطة هذه الوظيفة دوره في تأثير الدين على إدارة المجتمع وحياة الإنسان، كما إنّه من هذا الطريق يعين المتكلم في مقام الدفاع عن الدين، باعتبار أن للدين أثرًا مهمًّا في تحسين الحياة الدنيوية. وسوف نتعرض في ما بعد للبحث عن مدى تدخل العقل في المعارف الدينية.

الوظيفة الاستنباطية

إن الوظائف الثلاث التي ذكرناها في ما سبق كانت وظائف يستقل بها العقل، لكن للعقل وظائف أخرى إلى جانب مصدر آخر وهو الوحي. وسنتعرض في هذا المجال للبحث في الوظيفة الاستنباطية.

ثمة وظائف عدة تندرج تحت فهم العقل الاستنباطي نذكر منها: فهم مراد المتكلم، فهم المنطوق والمفهوم، فهم مقدمات النص ولوازمه، مقارنة العام مع الخاص والمطلق مع المقيد والجمع بينها، أو فقل بشكل عام مباحث الألفاظ التي ذكروها في علم الأصول. وتوجد علوم عدة تسهم في عملية الاستنباط منها النحو والصرف والمعاني والبديع وعلم الأصول. ولا يخفى أن معرفة مراد الشارع من الكتاب والسنة هي من الوظيفة الاستنباطية للعقل، كما إنّه يندرج تحت هذه الوظيفة فهم موارد التعارض بين العقل والوحي وكيفية حل التعارض، فعلى سبيل المثال، ورد في القرآن الكريم ﴿ وُجُوهٌ

يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[1]. وهذه الآية الكريمة تشعر بجسمانية الله (جل وعلا)؛ لأنه عند فرض النظر لا بد من فرض جسم ينظر إليه، وهذا الجسم لا بد من أن يكون مستقرًّا في مكان ما حتى يمكن النظر إليه، وهذا ما يجرنا للسؤال عن كيفية جسمية الله تعالى وعن مكانه؛ لكننا لو وضعنا هذه الآية إلى جانب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[2]، فإن العقل يحكم أنه ليس المراد من النظر بالآية الأولى هو النظر بالعين، كما إنّه من الخطأ أن نعتقد أن لله تعالى جسمًا وأن نتصور كيفيته؛ لذا لا بد من حمل الآية على خلاف ظاهرها ككون النظر المذكور في الآية هو نظر إلى رحمة الله تعالى مثلًا. وهذه من وظائف العقل أيضًا.

الوظيفة الدفاعية

المراد من الدفاع هو الدفاع بالمعنى العام، أي ما يقوم به المتكلم تجاه المخاطب بعد استنباطه الأفكار الدينية حتى يهيئ له الأرضية للاعتقاد بما استنبطه.

ومراحل الدفاع العامة هي: التبيين، والتنظيم، والإثبات، ورد الشبهات ورد المدارس المعارضة. ولا يخفى أنه قد يراد من الدفاع خصوص المرحلتين الثالثة والرابعة، وهذا هو الدفاع بالمعنى الأخص، إلا أن المراد هنا الدفاع بالمعنى الأعم.

والعقل هو القوّة التي تُنجز وظائف مرحلة الدفاع عن الدين، وهذه الوظيفة العقلية تسمى وظيفة العقل الدفاعية، فالعقل يبيّن المسائل التي استنبطها المتكلم وينظمها على ضوء حال المخاطب وما يقتضيه المجتمع مراعيًا بذلك شروطًا أخرى سنذكرها في الباب الثالث من الكتاب، ثم ينبري

(1) سورة القيامة: الآيتان 22_23.

(2) سورة الشورى: الآية 11.

العقل لإثبات المسائل التي بيّنها ونظمها، ومن ثم يرد الشبهات التي تَرِدُ عليها.

ولا يخفى أن العقل في مقام الدفاع يمكن أن يستفيد من النقل مراعيًا بذلك حال المخاطب وموضوع البحث، إلا أن هذا العقل هو الذي ينظم هذه المسائل النقلية ضمن قياسات استدلالية خاصة. وبناء عليه، فإن ما سوف يذكر في الباب الثالث من الكتاب أي منهج الدفاع، هو من الوظائف الدفاعية للعقل، وإن كان الكلام عبارة عن استنباط العقائد الدينية والدفاع عنها، فإن نصف ثقل علم الكلام يقع على كاهل العقل الدفاعي.

أدوار العقل في المعارف الدينية

من المسائل التي تطرح في منهج علم الكلام هي: ما هو مدى الاستفادة من العقل في المعارف الدينية؟ وما هو الدور الذي يتولاه العقل في بناء المعرفة الدينية؟ ولا يخفى أن الجواب عن هذه الأسئلة واضح اعتمادًا على ما مرّ من مباحث حول وظائف العقل، ولزيادة التوضيح، نبدأ بعرض النظريات والآراء المطروحة في هذا المجال ونذكر ما يرد عليها، ثم نصل إلى الجواب الأنسب اعتمادًا على وظائف العقل.

ومن الجدير بالذكر أننا لسنا في صدد نسبة النظريات والآراء إلى المدارس الكلامية المختلفة أو إلى الأفراد المتعددين؛ بل ما يهمنا هو هذه النظريات والآراء نفسها.

النظرية الأولى: العقل ميزان

تنسب هذه النظرية إلى المعتزلة بناء على أنهم يقدمون عقائدهم الدينية كلها ضمن استدلالات عقلية، فإن استطاع العقل إقامة البرهان على مبحث عقدي، فإنهم يقبلونه وإلا فإنهم يردّونه[1].

---

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص45.

وفي مقام الرد على هذه النظرية نقول إن كثيرًا من المباحث العقدية يثبتها العقل لكن بشكل غير مباشر، أما لو خُلّي العقل ونفسه لما أمكنه إقامة البراهين عليها مباشرة، فعلى سبيل المثال، عندما أثبت العقل وجود الله تعالى والنبي والوحي واستدل على ضرورة اتباعهم، لزم أن يقبل كل ما يصل إليه منهم وإن لم يمكنه إقامة دليل مباشر على ذلك. إلا أن القائلين بهذه النظرية لا يقبلون ذلك[1].

ولا يخفى أنه ينبغي أن لا يكون المبحث النقلي مخالفًا لبديهيات العقل، وبعبارة أخرى: ما يخالف العقل لا بدّ من طرحه، وهذا هو معنى «العقل ميزان»، أما إن كان المبحث غير عقلي، فلا يجب طرحه جانبًا؛ لأن العقل قد أيّده واستدل عليه بشكل غير مباشر.

النظرية الثانية: العقل مفتاح

بناء على هذه النظرية ينحصر دور العقل في كونه مفتاحًا لما يصله من الوحي من معارف، ونريد من ذلك أن العقل عندما أثبت وجود الله تعالى والوحي والرسل واستدل على وجوب اتباعهم، صار بإمكان العقل أن يستفيد من النقل، إلا أنه طبقًا لهذه النظرية لا يعتبر العقل مصدرًا معرفيًّا مستقلًّا، وبالتالي لا يستطيع الأفراد الوصول إلى المعارف إلا عن طريق النقل[2].

وهذه النظرية تعطي دورًا هامشيًّا للعقل، وبناء على الوظائف العقلية التي ذكرناها في ما سبق، فإن للعقل أدوارًا ووظائف متعددة استدلينا عليها بواسطة العقل، فعلى سبيل المثال، عندما يدرك العقل حسن بعض الأفعال أو قبحها، فإنه لا يمكننا أن نغض النظر عن هذا الإدراك؛ لأنه لا دليل على أنه عندما يحكم العقل نقبل حكمًا من أحكامه ونرد حكمًا آخر منها. ومن

---

(1) انظر: عبد الله جوادي آملي، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، ص51.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص52.

جهة أخرى، إن النقل قد يعطي بدوره وظائف للعقل، فالنقل يمكن أن يرشد العقل إلى مسائل مختلفة، فيستدل عليها العقل باستدلالات محكمة.

النظرية الثالثة: العقل مصباح

إن بعض المعاصرين قد تعرض لذكر هذه النظرية عندما كان في صدد نقد النظرية الأولى والثانية. ولا يخفى أنه بناء على هذه النظرية تكون النظرية الثانية أيضًا مقبولة.

وبناء على هذه النظرية أيضًا، فإن العقل يكون مفتاحًا بالنسبة إلى التعاليم الدينية، كما يكون مصباحًا ومصدرًا معرفيًّا للبشر يستفاد منه لاكتشاف محتويات المسائل الدينية ومضامينها[1].

إن ما يفهم مباشرة من هذه العبارة هو أن العقل يمارس دوره الاستنباطي، مضافًا إلى كونه مفتاحًا كما ذكرته النظرية الثانية، فيتحقق فهم المعارف الدينية عبر الاستعانة بالعقل الاستنباطي والاجتهادي، وهذه وظيفة مسلّمة للعقل، وقد تحدثنا عنها عندما تعرضنا للوظيفة الاستنباطية للعقل، إلا أنه عندما نتابع قراءة كتاب هذا العالم المعاصر يتضح أنه ليس مراده من مصباحية العقل هو الدور المفتاحي والاستنباطي، بل إن كل ما يفهمه العقل ولو من خارج النص الديني، فهو منسوب إلى المعرفة الدينية. ونعني بما هو خارج النص أي ما يشمل فهم العقل التجريبي عن الطبيعة، إلا أنه يشترط أن يحصل الاطمئنان أو اليقين بهذا الفهم.

فقد ذكر هذا العالم ما يأتي:

«إن العقل في مختلف أقسامه يستفيد من العقل التجريبي، ويمكن للعقل النصف التجريبي أو التجريبي المحض أن يكشف عن أحكام دينية إذا

(1) المصدر نفسه.

وصلت معرفته إلى حد اليقين أو الاطمئنان، وبالتالي فإن العقل يؤمّن بعدًا معرفيًّا دينيًّا ينضم إلى جانب النقل»[1].

كما إنّ كلماته الآتية مرتبطة بما نتحدث عنه، حيث قال:

«إن كل شيء سوى الله تعالى هو إما كتابه التكويني وإما كتابه التشريعي، فالكتاب التكويني مثل السماء والأرض والإنسان والحيوان، والكتاب التشريعي مثل التوراة والإنجيل وصحف إبراهيم والقرآن. وبناء عليه، فالعقل بمعناه الواسع يشارك في إدراك فعل الله تعالى وقوله، ويتصفّح كتابي التكوين والتشريع، فيتحصل أن إدراك العقل لا يكون خارج إطار المعرفة الدينية أو في مقابلها[2] وفي الواقع ليس لدينا علم غير ديني لا جيولوجيا ولا أي علم آخر؛ بل كل العلوم هي دينية[3]، فالعلم لا يكون تابعًا للعلمنة وإن كان العالم علمانيًّا»[4].

ومن أدلته على أن كل فهم مفيدٍ للاطمئنان أو اليقين، فهو ديني ـ سواء أكان اليقين والاطمئنان ناتجين عن العقل أو التجربة ـ هو أن الدليل العقلي والنقلي كلاهما موهبة إلهية[5]. وبما أن العالم هو من صنع الله تعالى، فالعلم ديني إلهي[6].

وفي مقام الرد على هذه النظرية نقول إن كون العقل والنقل موهبتين وكون العالم مخلوق لا يعني أنه كلّ ما اطمأن العقل أو التجربة إليه، فهو من الأمور الدينية. ثانيًا، لا يوجد تلازم بين صحة مبحث ما وكونه دينيًّا، فعلى سبيل المثال إن فهم حل معادلة رياضية بشكل يقيني لا يصيرها مسألة دينية، وفهم

---

(1) المصدر نفسه، ص53.

(2) المصدر نفسه، ص61 و62.

(3) المصدر نفسه، ص88.

(4) المصدر نفسه، ص89.

(5) المصدرنفسه، ص92.

(6) المصدر نفسه، ص130.

حل معادلة رياضية فيها مجهولان أو كانت من قبيل (différentiel-intégral) لا يصيّرها دينية! ومعرفة أن تراب هذه البلدة هو من النوع الفلاني، لا يصيّر هذه المسألة دينية أيضًا، ولإثبات دينية مسألة ما لا بدّ من أن يتحقق فيها معيار المسألة الدينية وأن يثبت وجوده فيها، وهذا ما تفتقر إليه هذه النظرية. ولا يخفى أن هذه النظرية أجنبية عن واقع العلوم الحالية.

فالعلوم في هذه الأيام هي مجموعة النظريات المبنية على فرضيات ونماذج مختلفة، فإن نسبنا كل هذه النظريات إلى الدين، فإنه سوف ننسب إليه أمورًا متناقضة، وإن نسبنا أحدها دون النظريات الأخرى، فما هو معيار ترجيح هذه على تلك؟

على أنه في العلوم الحالية لا يكفي مجرد كون المسألة علمية للقول بأنها صحيحة؛ بل غاية ما تفيده علمية أيّ مسألة هو أنها تستند إلى منهج خاص؛ لذا فإنه تطرح في العلوم نظريات مختلفة تحت عنوان العلم. ومن غير الصحيح أن ندعي وجود نظرية واحدة علمية ومن ثَمّ نطلق على سائر النظريات أنها غير علمية.

النظرية المختارة

كما ذكرنا في ما سبق أنه إذا كان المراد من كون العقل ميزانًا هو طرح المسألة النقلية التي تعارض اليقنيات العقلية، فهذا مما نقبله، أما إن كان المراد به أنه لا بدّ من أن يقيم العقل برهانًا عقليًا على كل مسألة دينية، فهذا ما لا نقبل به؛ إذ يمكن للعقل أن لا يدرك مسألة نقلية ما، لكن بما أنه أثبت ضرورة متابعة النقل، فإن هذه المسألة سوف تكون عقلية لكن بصورة غير مباشرة.

وأما كون العقل مفتاحًا، فهذا يرجع إلى الوظيفة النظرية للعقل، وهو أمر واضح؛ فإذا أثبتنا وجود الله تعالى عبر دليل نقلي، فإننا سوف نقع في الدور وهو محال، ولكن لا نقبل أن يكون العقل مفتاحًا بمعنى أن العقل لا دور

له في إثبات وجود الله سبحانه؛ لأنه من الممكن أن يرشد النقلُ العقلَ إلى دليل عقلي.

وأما كون العقل مصباحًا، فإن كان بمعنى العقل الاستنباطي، فهذا من بديهيات وظائف العقل التي يقبلها كل متكلم؛ بل حتى الذين لا يقبلون علم الكلام كأهل الحديث والحنابلة أيضًا يقبلون حدًّا معينًا من هذه الوظيفة ويستفيدون منها دون أن يأتوا بذكر اسم العقل.

وبغض النظر عن هذه الوظائف الثلاث، لا يخفى أنه لم تعتن هذه النظريات الثلاث بوظيفة العقل الدفاعية التي هي من الوظائف المهمة في علم الكلام وفي المعارف الدينية.

ثم إن وظيفة العقل الخامسة في المعارف الدينية هي الوظيفة الأداتية، ومن الممكن أن يقال إن وظيفة العقل الأداتية هي بمعنى تدبير المعاش في الحياة الدنيوية.

وبناء على هذا القول، لا ترتبط هذه الوظيفة بالدين، وبالتالي لا ترتبط بعلم الكلام، إلا أن هذا الكلام صحيح بناء على أن الدين لا ربط له بالعالم الدنيوي وأن اهتمامه منصب على الحياة الأخروية فقط، أما إن كان الدين متكفلًا بهداية الإنسان إلى الحياة الطيبة سواء أكانت في الدنيا أم في الآخرة، فإن القول السابق الذكر لن يكون صحيحًا.

إن الدين ينظر إلى الحياة الأخروية باعتبارها الحياة الأساسية والدائمة، إلا أن الحياة الدنيوية هي طريق الوصول إلى الآخرة، فالدنيا مزرعة الآخرة. وقد قدّم الإسلام مشروعه الذي يوصل الإنسان إلى السعادة في الحياة الدنيا والحياة الآخرة على السواء.

وبناء عليه، إن كان العقل الأداتي يهدف إلى تنظيم المعاش الدنيوي على ضوء معطيات العقل النظري والعملي وعلى ضوء المسائل الدينية، فإنّ وظيفته بدورها ستكون دينية. ولا يراد أن بعض ما ينتج عن العقل الأداتي هو ديني؛ بل المراد إن معطياته كلها مبنية على المعارف الدينية، لذا فهي دينية.

وفي هذا المجال، إن العقل الأداتي يؤدي وظيفته بناء على معطيات العقل النظري والعملي والاستنباطي. وبالتالي، فهو ينظم حياة الإنسان العملية ويمكنه أثناء قيامه بمهمته أن يستفيد من نتائج العلوم كلها ـ لا سيما العلوم الإنسانية ـ التي تستفيد بدورها من العقل النظري والتجريبي.

وإن ارتباط وظيفة العقل الأداتي في الدين مع علم الكلام هي أن علم الكلام يتصدى للدفاع عن الدين، والعقل الأداتي بالمعنى السابق الذكر هو نوع من أنواع الدفاع عن الدين.

وبيان ذلك: إن العقل الأداتي يطرح النموذج الديني للحياة الدنيوية للترقي والوصول إلى السعادة، فتظهر بذلك الميزة العملية للدين التي لا تمتلكها سائر المدارس العقدية الأخرى، وبذلك فإنه يقول بلسان العمل إن الحياة على ضوء التعاليم الدينية أفضل وأكمل من الحياة على ضوء التعاليم غير الدينية. وهذا ما يجعله مصداقًا للحديث الآتي:

«كونوا دعاة إلى أنفسكم بغير ألسنتكم»[1].

وهكذا يظهر الارتباط بين علم الكلام والعلوم الإنسانية، ولكن لا بمعنى أن العلوم الإنسانية هي قسم من علم الكلام.

وظيفة العقل السادسة في المعارف الدينية هي إن أثبت العقل النظري والعملي وجود الله تعالى والوحي والرسول والدين، وأدّيا دورهما المفتاحي، فإنهما يمارسان دورًا آخر فعالًا إلى جانب الوحي، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه دور العقل التكميلي، وفي هذا الدور، يمكن للعقل أن يكشف عن بعض المسائل الدينية ويثبتها، فعلى سبيل المثال، إن العقل عليه أن يثبت المعاد وكذلك يكشف عن المعارف المرتبطة بين الأسماء والصفات الإلهية ويبينها، وقد قلنا في ما سبق إن أكثر المباحث المرتبطة بالأفعال الإلهية

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج2، ص77، وقد ورد هذا الحديث بتعابير مختلفة تشير إلى الفكرة نفسها. انظر: المصدر نفسه، ص78 و105.

وبالعدل الإلهي يكتشفها العقل العملي ويثبتها. ولا يخفى أنه يمكن للعقل أن يكتشف بعض المباحث بشكل مستقل عن الوحي، وإن كان الوحي قد ذكرها. فعلى سبيل المثال، إن العقل يستقل بمعرفة أن الله تعالى لا يكلّف الإنسان ما لايطاق، وأنه يفي بوعده في المعاد وفي الجنة.

وظيفة العقل السابعة في المعارف الدينية هي وظيفة الإسهام المستقل في الكشف عن المعارف الدينية. ويمكن أن تكون هذه الوظيفة في ذيل الوظيفة التكميلية السابقة، إلا أن هاتين الوظيفتين مختلفتين، لأن العقل في الوظيفة التكميلية يكشف عن المعارف دون أن يستعين بالوحي، أما في هذه الوظيفة فإن العقل يتشارك مع الوحي للكشف عن مبحث معرفي ما.

ولا يخفى أنه في أغلب المسائل الدينية لا يمكن للعقل وحده أن يصل إلى المعرفة؛ بل لا بدّ له من التنسيق مع النقل حتى يصل إلى ذلك. فعندما يتصل العقل مع الوحي ويجعل العقل نفسه تلميذاً لله تعالى والملائكة، فإنه سوف يصل بنحو مستقل إلى الحقائق والمعارف.

وهذا يشبه من يتعلّم عند مدرّس رياضيات كيفية حل المعادلات الرياضية كالتي تحتوي على مجهولين أو ثلاثة أو معادلات (différentiel-integral)، فهذا إدراكٌ مستقلٌ للعقل، لكن لا بمعنى أن العقل يدركها دون الحاجة إلى معلم. والعديد من الأمور العقلية التي يدركها متكلمو الإمامية هي من هذا القبيل، وقد عجز عن إدراكها فلاسفة اليونان المتقدمون.

أما اليوم، فعندما ندّقق في بحث التوحيد لأرسطو[1]، نتعجب كيف أن هذا الفيلسوف العظيم لم يستطع أن يصل إلى معارف عدّة كشفت عنها التعاليم الدينية[2].

ويبدو أن كلام الشيخ المفيد الذي سوف ننقله ناظر إلى هذه الوظيفة

(1) انظر: رضا برنجكار، **حكمت وانديشه ديني**، ص388ـ416.

(2) انظر: علي رباني گلپايكاني، «**برهان محرك اول در فلسفه ارسطو**»، نشريه تخصصى كلام، العدد 4، شتاء 1372 هـ.ش، ص54ـ58.

للعقل لا إلى سائر الوظائف، ومفاد كلامه أن الإمامية اتفقوا على حاجة العقل إلى الوحي، حيث قال:

«اتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتايجه إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول»[1].

وكذلك الشيخ الصدوق قد ذكر كلامًا مشابهًا لكلام الشيخ المفيد[2].

ثم إن الله تعالى ذكر في القرآن الكريم أن الحكمة موهبة إلهية لا ينالها إلا أولو الألباب. فقد قال عزّ من قائل:

﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3].

وكذلك ورد عن أمير المؤمنين (ع) كلامٌ في بيان وظيفة أنبياء الله تعالى في خصوص الحكمة والمعرفة، حيث قال:

«فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم منسيّ نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول»[4].

بناء عليه، يظهر أن الله تعالى وضع في عقل كل إنسان معرفة ما لا يمكن الوصول إليها إلا عبر تذكير الأنبياء والرسل وهدايتهم. ومهما حاول الإنسان الوصول إليها لوحده، فإنه لن يستطيع ذلك، وهذا مفاده وظيفة المشاركة الاستقلالية للعقل.

أما وظيفة العقل الثامنة في المعارف الدينية، فهي المشاركة غير المستقلة، وفي هذه الوظيفة يتعاون العقل والوحي ويتشاركان للكشف عن الحقائق،

(1) الشيخ المفيد، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ص7ـ8.

(2) انظر: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص290.

(3) سورة البقرة: الآية 269.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة 1.

لا يمكن للعقل الاستقلال بالكشف عن الحقائق في هذه الوظيفة لا قبل إعانة الوحي ولا بعدها، إلا أنه يصل إلى الحقائق بمعونة الوحي، فعلى سبيل المثال، إذا بيّن العقل مقدمة استدلال ما، وبيّن الوحي المقدمة الأخرى، فإن النتيجة الحاصلة هي تشاركهما في الاستدلال. ولتقريب الفكرة نضرب مثالًا يتعلق بالاستدلال على الأجر والثواب الأخروي، وهو:

إن الله تعالى وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالجنة.

العقل يحكم بأن خلف الوعد قبيح.

النتيجة: الجنة أمر واقعي، والمؤمنون الصالحون سوف ينالون أجرهم وثوابهم فيها.

مثال آخر: إثبات اختيار الإنسان، وهو:

إن الله تعالى سوف يحاسب العاصين يوم القيامة ويعاقبهم.

محاسبة الإنسان المجبور ومعاقبته أمران قبيحان عقلًا.

النتيجة: إن للعاصين إرادة واختيارًا وحرية، بحيث يتضح بطلان نظرية جبر الإنسان.

وإحدى الفوارق بين علم الكلام والفلسفة تكمن في وظيفة المشاركة، فقد ذكر في ما سبق في المباحث التمهيدية أن الفلسفة علم ذو منهج واحد وهو المنهج العقلي. أما علم الكلام، فهو يستفيد من المنهجين العقلي والنقلي. وبغضّ النظر عن هذا، إن المنهج العقلي ووظيفة العقل يختلفان بين الفلسفة والكلام. فقد ذكرنا في ما سبق ما يرتبط بالعقل العملي باعتباره أحد الفوارق بين الفلسفة والكلام. ويوجد فرق آخر وهو أن علم الكلام يستفيد من وظيفة المشاركة الاستقلالية وغير الاستقلالية للعقل، وهذه الاستفادة تضاعف قدرة العقل على كشف الحقائق الدينية، فالعقل عند اتصاله بالوحي وتعلّمه منه يتكامل وتتسع الأفق المعرفية التي يكشف عنها. والحاصل أن وظائف العقل العميقة في المعارف الدينية وفي علم الكلام هي: الميزانية، والمفتاحية، والاستنباطية، والدفاعية، والأداتية، والتكميلية،والمشاركة الاستقلالية وغير الاستقلالية.

تعارض العقل والنقل

إن مبحث تعارض العقل والنقل له أهمية كبرى بين المباحث المرتبطة بالعقل، ويمكننا أن نفسر تاريخ علم الكلام لو التفتنا إلى منهج المتكلمين في ما يرتبط بالعقل والنقل والتعارض بينهما، وقبل البحث عن طرق حل التعارض بين العقل والنقل، من المناسب التعرض لذكر معنى التعارض وشروطه ليتضّح محل البحث أكثر.

معنى التعارض وشروطه

التعارض مشتق من «عرض»، والعرض في اللغة هو إما بمعنى البروز[1] وإما بمعنى ما يخالف الطول[2]، فيصير معنى التعارض في اللغة عبارة عن اللذين يظهران في عرض بعضهما.

والتعارض في المصطلح يقع عندما يقع دليلان معتبران متناقضان أو متضادان بحيث لا يمكن الجمع بينهما[3].

وبناء عليه، فإن للتعارض صورًا مختلفة وهي: تعارض دليلين قطعيين، وتعارض دليلين ظنيين، وتعارض دليلين وهميين، وتعارض دليل قطعي ودليل ظني، وتعارض دليل قطعي ودليل وهمي وتعارض دليل ظني ودليل وهمي.

لكن هذه الصور كلها ليست مورد بحثنا؛ بل ما يهمنا منها هو بعض الصور.

في ما سبق ذكرنا أن الدليل النقلي يكون معتبرًا سواء أكان قطعيًا أم كان يفيد الوثوق والاطمئنان، أما الدليل العقلي الظني، فليس معتبرًا إلا إن أفاد

---

(1) انظر: الجوهري، **الصحاح**، ج3، ص1082.

(2) انظر: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص269.

(3) انظر: الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج2، ص750؛ الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص437؛ محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، ج7، ص14.

اليقين الرياضي أو اليقين الناتج عن العقل السليم. ومعنى اعتباره أنه يكون حجة. أما الدليل العقلي الظني فليس معتبرًا، وبناء عليه، ستصير صور التعارض التي تهمنا صورتين، وهما: تعارض الدليل العقلي القطعي مع النقلي القطعي، وتعارض الدليل العقلي القطعي مع النقلي الاطمئناني.

ومن الجدير بالذكر، أن أكثر موارد التعارض بين العقل والنقل هي من مصاديق التعارض البدوي الذي يمكن حله عن طريق قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»، فينحل التعارض البدوي ونمنع بذلك استقرار التعارض. ومن أحد أهم وظائف العقل الاستنباطي هي إيجاد طرق الجمع بين الأدلة المتعارضة. ولا يخفى أن التعارض البدوي وإن كان تعارضًا في اللغة إلا أنه خارج عن التعارض المصطلحي.

وإن بعض المباحث الأصولية هي جمع بين الأدلة المتعارضة. نذكر منها: تقديم الخاص على العام، وتقديم المقيد على المطلق ومبحث الحكومة والورود.

ويبدو أنه إن استفدنا من منهج اشتراك العقل والنقل في الكشف عن المعارف ووضعنا وظائف العقل كلها إلى جانب الوحي، فإن أكثر حالات التعارض سوف تنحل.

قد ذكروا آية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ كمثال على تعارض العقل والوحي[1]. إلا أن اليد في اللغة قد تأتي بمعنى القدرة والحماية والصفح[2]. والعقل يمكنه من خلال معطيات العقل النظري ومن خلال مراعاة المناسبة بين الحكم والموضوع أن يدرك بوضوح أن المراد من يد في الآية[3] هو القدرة والحماية ولا يراد منها اليد الظاهرية الجسمانية.

---

(1) انظر: سورة آل عمران: الآيتان 26 و73؛ سورة المائدة: الآية 64؛ سورة الحديد: الآية 29.

(2) انظر: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج6، ص151؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ج5، ص293.

(3) سورة الفتح: الآية 10.

وثمة أمر آخر لا بدّ من الالتفات إليه وهو أن التعارض تارة يحصل بين العقل وبين منطوق الدليل النقلي، وتارة أخرى بين العقل وبين المدلول الالتزامي للدليل النقلي، ولا يخفى أنه حتى يحصل تعارض بين العقل وبين المدلول الالتزامي فإنه يشترط أن يكون المدلول الالتزامي نصًا في المطلوب أو ظاهرًا، بحيث يمكن أن يقال عرفًا إن هذا المدلول نصّ في المطلوب أو ظاهر فيه.

كما لا يخفى أنه في بحث التعارض يراد القطع والظن النوعيان لا الشخصيان، فمن الممكن أن لا يقطع شخص ولو من مئة رواية، ومن الممكن أن يقطع شخص من رواية واحدة، فليس المراد أيًّا منهما في بحث التعارض؛ بل المراد القطع والظن اللذان يصل إليهما الإنسان الطبيعي والمتعارف.

ثم إنه في بحث التعارض، يتصدى الفرد للمحاكمة لا للقطع، وبيان ذلك: إن حصل قطع بالتعارض بين دليل عقلي قطعي ودليل نقلي قطعي، فإن هذا لن يكون تعارضًا، فلا معنى لأن يقطع شخص بقِدَم العالم عن طريق العقل، وكذلك يقطع بحدوثه عن طريق النقل، فإن كان يعتقد بحدوث العالم ويتيقن به، فإنه لا يمكن أن يعتقد بقدم العالم ويتيقن به أيضًا. بناء عليه، فإن تَعارُضَ دليلين قطعيين هو قطع شأني بطرفين، بمعنى أن كلاً من الدليلين له قابلية القطع النوعي وشأنيته، وكذلك الكلام يجري في ما يرتبط بتعارض القطع والظن؛ لأنه لا معنى لأن يقال إن شخصًا يتيقن بحدوث العالم لكنه يظن أن العالم قديم.

حل التعارض

بناء على ما سبق من مباحث، فإن للتعارض بين العقل والنقل صورتين: تعارض الدليل العقلي القطعي مع النقلي القطعي، وتعارض الدليل العقلي القطعي مع النقلي الاطمئناني.

ومع الالتفات إلى أن الدليل العقلي القطعي أثبت حجية الدليل النقلي الاطمئناني، فإن قيمة الدليل النقلي الاطمئناني تصل إلى حد القطع؛ إذ إننا نقطع بأن هذا الدليل النقلي حجة[1]. وبناء عليه، فإن التعارض في الصورتين مردّه إلى التعارض بين الدليل العقلي القطعي والدليل النقلي القطعي، غايته أن الدليل النقلي له صورتان: إما قطعي مباشرة وإما قطعي لأنه دلّ على اعتباره دليل عقلي.

ومن خلال ما تقدّم من مباحث يمكن القول إنه لا وجود لتعارض بين الدليل العقلي القطعي والدليل النقلي القطعي، فما ذكر من تعارض بينهما كما في الآية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ هو في الحقيقة ليس تعارضًا إن تشارك العقل والنقل في الحل، ولو تنزلنا فهو تعارض بدوي خارج عن محل البحث، والكثير من التعارضات التي تذكر بين النظريات العلمية والفلسفية وبين الدين ليست من التعارض؛ لأن هذه النظريات ليست يقينية بل هي مسائل ظنية وبعضها احتمالية وترد عليها إشكالات عدة أو يمكن عدم الإلتزام بها. فمع الالتفات إلى أن الدليل العقلي لا بدّ من أن يكون قطعيًا، تخرج هذه الموارد عن محل التعارض.

على أنه في موارد الخلاف، يصعب حصول القطع النوعي. وفي هكذا موارد يكون الدليل النقلي مؤيدًا لما وصل إلى الدليل العقلي القطعي. ولا يخفى أنه في هكذا موارد، للفلاسفة والعلماء نظريات متعارضة ومختلفة، ولو دققنا النظر في أدلتهم، لوجدناه بحثًا جدليًا كبحث قدم العالم وحدوثه. وبعبارة أخرى: في هكذا موارد لا يمكن للعقل وحده أن يصل إلى الحل، إلا أنه لو تعاون مع الوحي، فإنهما سيصلان إلى الكشف عن الحقائق.

وفي الواقع يظن بعضٌ أنه وصل إلى القطع بمسألة ما، لكنه يخيّل له ذلك؛ لأن موضوع البحث يكون معقدًا ويحتاج إلى مساعدة الوحي وتدخله، إلا

---

(1) انظر: محمد باقر الملكي، توحيد الإمامية، ص40-41.

أنه قد يتكلف بعضٌ ضمَّ بعض المقدمات التي يكون بعضها ظنيًا ويتمسك بها ويدّعي أنّه في صدد الكشف عن الحقائق؛ لذا لو تصدى لنقده فيلسوف آخر، فإن له بسهولة أن يكتشف ضعف مقدماته وفرضياته وبالتالي يصل إلى إبطال برهانه.

ويتضح من هذا البحث أن مبحث تعارض العقل والنقل مرتبط ببحث تعيين حدود العقل والنقل ومساحة كل منهما، فإن كان مجال عمل العقل مستقلًا عن مساحة عمل النقل، فإنه يمكن تقديم أحدهما في مقام التعارض، فالواقع يقتضي أن يكون أحد الدليلين حجة، وأن الدليل الآخر يعمل خارج المساحة المخصصة له، فلو فرضنا أن العقل توصل من خلال العمل في مساحته المحدودة إلى أن 2x2= 4، أو أن الظلم والتكليف بما لا يطاق والجبر أمور قبيحة، وورد في دليل نقلي يقيني أو اطمئناني ما يخالف ذلك، واستقر التعارض فإنه من الواضح أنه يجب تقديم الدليل العقلي على النقلي. فالنقل قد أثبت على أساس العقل، وإن قدّم النقل على العقل فإنه ينقض أساس النقل الذي هو العقل، وبالتالي فهو ينقض النقل أيضًا، وهذا خلاف الفرض.

الفطرة

قد ذكرنا في المباحث التمهيدية أن المراد من المنهج العقلي ومن العقل المعنى العام، أي ما هو معتبر ولكنه غير نقلي. وبناء عليه، فإن الفطرة سوف تندرج تحت العقل.

إلا أنه لأهمية مبحث الفطرة فإننا سوف نتعرض له باختصار في مبحث مستقل. وللتفصيل والتوسع في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى ما كتب فيها[1].

---

(1) انظر: رضا برنجكار، «معرفت فطرى خدا ومقاله فطرت در احاديث»، مجلة قبسات، العدد 36 (صيف 1384 هـ. ش)، ص133ـ148.

أما المعنى اللغوي للفطرة فهو البدء[1]. لذا استعملت بمعنى «الخلق». فالخلق عبارة عن إيجاد شيء وبدء وجوده وتحققه. ويقول ابن عباس:

«قال ابن عباس ما كنت أدري فاطر السماوات والأرض حتى احتكم إليّ أعرابيان في بئر فقال أحدهما أنا فطرتها أي ابتدأت حفرها»[2].

وفي المصطلح، يراد من الفطرة مجموعة ما يمتلكه الإنسان بنحو غير اكتسابي من حين ولادته، فعلى سبيل المثال، عندما يقال إن معرفة الله تعالى فطرية، يراد منها إنها أول معرفة للإنسان بربه وهي التي كان عليها الإنسان عند خلقه وعند مجيئه إلى الدنيا.

ومن خصائص الفطرة أنها عامة عند كل الناس، وقد ورد في الأحاديث الشريفة أن الفطرة لا تختص ببعض الناس دون بعض؛ بل إنهم كلهم يملكون الفطرة، وهي التي كانت معهم من حين ولادتهم، وقد روي عن النبي (ص):

«ما من نفس تولد إلا على الفطرة»[3].

كما ورد عن الإمام أمير المؤمنين علي (ع) أنه قال:

«جابل القلوب على فطرتها»[4].

وفي مورد عمومية الفطرة ورد عن الإمام الصادق (ع) أنه قال:

«إن الله عز وجل خلق الناس كلهم على الفطرة التي فطرهم عليها»[5].

ويمكن أن نستفيد عموم الفطرة لكل الناس من خلال الآية الشريفة:

---

(1) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص510؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ج3، ص457؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص56.

(2) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج81، ص369.

(3) المتقي الهندي، **كنز العمال**، ج4، ص395.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة 72.

(5) الكليني، **الكافي**، ج2، ص416؛انظر: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ج2، ص49.

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1].

فلفظة «الناس» ظاهرة في العموم ولا تختص بفئة دون أخرى[2]، وبالتالي، فإن كل إنسان يمتلك فطرة عند خلقه أعطاه إياها ربه. ومع ذلك، يمكننا أن نقسم الفطرة إلى فطرة عامة مشتركة لدى جميع البشر وفطرة مختصة بفئة دون أخرى.

وبعبارة أخرى: قولنا إن كل الناس لديهم فطرة لا يمنع أن تكون هذه الفطرة متفاوتة، فكما إنّ كل الناس يمتلكون فطرة مشتركة، فإنه لا مانع من أن يمتلك بعضٌ منهم فطرة خاصة، وفي البحث عن مصاديق الفطرة نبحث: هل هذا المصداق مصداق للفطرة المشتركة أم الخاصة؟

وقد تعددت النظريات في تفسير الفطرة كما تعددت الأدلة، والمجال لا يتسع للتفصيل. والفطرة كما لا يخفى على أقسام عدة منها: الفطرة العشقية والفطرة المعرفية. وبحثنا هو حول الفطرة المعرفية، وهي الفطرة التي ورد ذكرها في الآيات القرآنية والروايات، وهي عبارة عن مجموعة المعارف التي أودعها الله تعالى في روح كل إنسان[3].

ثم إن للفطرة المعرفية مصاديق عدة في لسان الآيات والروايات أهمها فطرة التوحيد. بناء عليه، كل إنسان لديه معرفة عن الله تعالى قد أعطاه إياها الله تعالى في العوالم السابقة على الدنيا، وكل المعارف الأخرى ترجع إلى هذه المعرفة، ولو لم تكن هذه المعرفة لما أمكن معرفة الله تعالى، فقد ورد في الحديث:

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) روح الله الخميني، **چهل حديث**، ص181.

(3) انظر: سورة الروم: الآية 30؛ الكليني، **الكافي**، ج2، ص416؛ **نهج البلاغة**، الخطبة 72؛ المتقي الهندي، **كنز العمال**، ج4، ص395.

«أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرّفهم وأراهم نفسه، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه»[1].

كما ورد عن الإمام علي (ع) أنه قال:

«الحمد لله الذي ألهم عباده حمده وفطرهم على معرفة ربوبيته»[2].

كما إنّ هذا الإمام الهمام نفسه (ع) ضمن مناجاته مع الله تعالى يذكر:

«وفطرت العقول على معرفتك»[3].

والإمام الحسين (ع) يذكر في دعاء عرفة:

«أوجبت عليّ حجتك بأن ألهمتني معرفتك»[4].

كما إنّ الإمام الرضا (ع)يعتقد أن الدليل على وجود الله تعالى يثبت بالفطرة، حيث ورد عنه (ع):

«بالفطرة تثبت حجته»[5].

وقد ورد في كلمات الأئمة (ع) لفظ المعرفة كمفسّر ومبيّن للفطرة، ولم يستفيدوا (ع) من لفظ الحب أو العشق أو الميل أو الشوق؛ لذا لا يمكن تفسير فطرة التوحيد ومعرفة الله تعالى بالفطرة العشقية لله تعالى وإن كان ثمة عشق لله سبحانه عند كل الناس أو عند فئة المؤمنين منهم، فالأحاديث ذكرت أن فطرة معرفة الله تعالى بمعنى معرفته، أما من يرى أن الفطرة تعني الانجذاب العشقي، فهو يستدل أن لازم العشق الفعلي هو وجود المعشوق الفعلي،

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج2، ص13.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص139.

(3) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج15، ص403.

(4) المصدر نفسه، ج60، ص372.

(5) الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص35.

والفطرة متوجهة إلى الكمال المطلق، والكمال المطلق هو الله تعالى، فيصل المستدل إلى أن الفطرة دليل على معرفة الله تعالى وإثبات وجوده[1]، إلا أنه لو كانت معرفة الله تعالى فطرية لما احتاج إلى هذا الاستدلال كله، فدليل هذه المعرفة هو الوجدان الإنساني الذي ما إن ذكّرته به تذكّر، وهذا ما فعله الأنبياء والأئمة (ع). وهذا النوع من النصوص سوف نتعرض للحديث عنه في قسم النصوص التذكيرية عندما نقسّم النصوص الدينية. وقد ذكرنا ما يتعلق بالوجدان الإنساني في تعامله مع الوحي في بحث أدوار العقل عندما قلنا «المشاركة والاستقلال».

ثم إن التوحيد هو من المسائل الفطرية أيضًا، حيث ورد في الأحاديث ما نصه: «كلمة الإخلاص فإنها الفطرة»[2].

وفي ما يرتبط بمعرفة الله تعالى ووحدانيته يجب أن نقول: إنه لم يرد في الروايات والآيات معرفة الله تعالى والتوحيد بشكل مبحثين لكل منهما دليله الخاص؛ بل إن المعرفة التي فطر الإنسان عليها تشمل التوحيد، فالإنسان يعرف ربه ويعرف أنه واحد بشكل فطري.

لذا، فإنه ورد عن الإمام الباقر (ع) أنه قال في تفسير آية ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾:

«فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم»[3].

وقد أشارت الآيات والروايات إلى نقاط مهمة في ما يرتبط بفطرة معرفة الله تعالى (أعم من معرفة الله تعالى وتوحيده)، وحاصل هذه النقاط أن

---

(1) محمد علي الشاه آبادي، **رشحات البحار**، ص35ـ37؛ روح الله الخميني، **چهل حديث**، ص184.

(2) **نهج البلاغة**، ص163؛ الشيخ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص205.

(3) الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص330.

الإنسان بغضّ النظر عن معرفة الله تعالى العقلية التي هي معرفة استدلالية، يصل من خلالها الإنسان إلى معرفة الخالق عبر التأمل في المخلوقات وفي الظواهر الكونية، ويملك معرفة قلبية عن الله تعالى بحيث تحصل دون مساعدة المخلوقات أو الأدلة العقلية. وتعود هذه المعرفة إلى العوالم السابقة على عالم الدنيا، حيث جمع الله تعالى كل البشر، ويعبّر عن هذه العوالم تارة بعالم الذر وأخرى بعالم الأرواح. ثم عرّفهم على نفسه بلا واسطة وأخذ منهم الإقرار بربوبيته، وهذه المعرفة تتضمن التوحيد أيضًا. وقد ورد البشر إلى عالم الدنيا مع هذه الفطرة التوحيدية التي كانت أول معرفة لهم بالله تعالى.

والقرآن الكريم في ما يرتبط بهذا الموضوع يذكر:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[1].

فالآية الشريفة توضّح مرحلة من مراحل الإنسان، حيث أقر فيها بنو آدم بربوبية الله تعالى، وبفضل هذا الإقرار، لا يمكن للمشركين والكافرين أن يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن ربنا غافلين أو الاحتجاج بكون آبائهم مشركين ولذا كانوا هم مشركين أيضًا[2].

ويقول زرارة إنه سأل الإمام الباقر (ع) عن آية الميثاق فأجابه (ع):

«أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرّفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه»[3].

ثم إن الإمام الصادق (ع) يذكر ما يرتبط بآية الميثاق ما نصه:

---

(1) سورة الأعراف: الآيتان 172ـ173.

(2) محمد بهشتي، **خدا از ديدگاه قرآن**، ص47.

(3) الكليني، **الكافي**، ج2، ص13.

«ثبتت المعرفة في قلوبهم وسيذكرونه يومًا ولولا ذلك، لم يدر أحد من خالقه ومن رازقه»[1].

بناء عليه، إن بدء الفطرة يعود إلى العالم الذي يسبق عالم الدنيا؛ لذا أمكن للناس في الدنيا أن يعرفوا ربهم حيث كانوا قد عرفوه من قبل. ولأنهم وردوا إلى هذه الدنيا بحالة معرفة الله تعالى، فإننا نقول لمعرفة الله تعالى فطرة، فالفطرة على وزن فِعلة، وهي مصدر نوعي لـ«فطر»، وهذا المصدر يدل على نوع خاص وحالة خاصة لبدء الخلقة، كما إنّ الجِلسة تدل على نوع خاص من الجلوس.

والحاصل أن معنى كون مسألة عقدية فطرية كمعرفة الله تعالى والتوحيد هو أن الله تعالى قد عرّف الناس كلهم هذه المسألة وأخذ الميثاق منهم. وهذه المعارف تبقى في روح كل إنسان، ويحملها كل إنسان من حين ولادته.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنه ليس معنى كون معرفة فطرية أن كل إنسان عند ولادته يتوجه إلى هذه المعرفة؛ بل المراد أن كل إنسان يحمل هذه المعارف عند ولادته سواء نسيها أو غفل عنها، وتتم الحجة على كل البشر عندما يصلون إلى سن البلوغ والرشد، وبعد أن يذكرهم الأنبياء (ع) والمبلغون بتلك المعارف، وبعدها إما أن يقبلوا هذه الحجة ويسلّموا لها ويشكروا نعمة الله تعالى عليهم أن جعلهم مؤمنين، وإمّا أن يكفروا وينكروا ما ذكر لهم.

وهذا النوع من الفطريات يسمّى بالفطريات القلبية؛ لأن الله تعالى وضعها مباشرة في قلب الإنسان وروحه، ولا يمكن للإنسان أن يكتسبها بواسطة قواه المعرفية من عقل وحس.

والحسن والقبح العقليان من أهم الأمور الفطرية. وقد ورد في القرآن الكريم الحديث عن إلهام الفجور والتقوى[2]، كما تعرضت الروايات

---

(1) أحمد البرقي، المحاسن، ج1، ص376.

(2) انظر: سورة الشمس: الآية 8.

الشريفة للحديث عن نور يسطع في قلب الإنسان ويدرك الإنسان بواسطته بعض الأفعال الحسنة وبعض الأفعال القبيحة. ويسمى هذا النور بالعقل[1]. وبناء عليه، إن الحسن والقبح فطريان.

وهذه الفطريات تسمّى بالفطريات العقلية، لأنها ترجع إلى نور العقل والإنسان يحصل عليها بواسطة نور العقل، ويميّز بين الحسن والقبح دون أن يكون بحاجة إلى معلم يعلّمه.

وقد ورد في الحديث عن أمير المؤمنين (ع) عن الرسول الأكرم (ص) ما نصه:

«فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنّة، والجيّد والردي، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»[2]. فالرواية صريحة في أن الإنسان يدرك الحسن والقبح بواسطة عقله الفطري وغير الاكتسابي.

وقد ورد أيضا عن الصادق (ع) أنه قال:

«وعرفوا [العباد] به الحسن من القبيح»[3].

ومن أحاديث كهذه يتضح أن معرفة الأخلاق ومعرفة الحسن والقبح هي من الأمور الفطرية في بعض الموارد. أي إن الإنسان بعقله الفطري الذي وهبه إيّاه الله تعالى وبدون اكتساب أو تعلّم يدرك أن بعض الأمور حسنة وبعضها قبيح.

وهذا هو من أهم نقاط الاختلاف بين المعرفة الفطرية وسائر المعارف العقلية.

وبهذا الشكل يتضّح دور الفطرة في المعارف القلبية والنظرية والعملية،

---

(1) انظر: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج1، ص99.

(2) المصدر نفسه.

(3) الكليني، **الكافي**، ج1، ص29.

ثم إن الالتفات إلى هذا البحث ينفع في تشخيص النصوص التذكيرية وإدراكها بنحو صحيح، وكذلك عند الاستفادة من المنهج العقلي والالتفات إلى مخزونات العقل وإدراكها بنحو كامل، وهذا صار محط نظر الفلاسفة والمتكلمين في الآونة الأخيرة.

وبناء على بحث الفطرة، إن منهج التنبيه والتذكير سوف يكون له مكانة خاصة في مقام استنباط المسائل الدينية وفي مقام الدفاع عن تلك المستنبطات. وفي بحث الدفاع سوف نتعرض لذكر منهج التنبيه والتذكير.

الباب الثالث: منهج الدفاع

تحدثنا في القسم الثاني من الكتاب عن مصادر استنباط العقائد وطريق الاستفادة من هذه المصادر، وفي القسم الثالث سوف نعتني بمراحل خمس: التبيين، التنظيم، الإثبات، رد الشبهات وردّ المدارس المعارضة؛ لذا سوف نقسم القسم الثالث إلى فصول خمسة.

في بداية كل فصل سوف نذكر توضيحًا عن المرحلة وهدفها وفوائدها، فيتضح بذلك موضوع البحث. ولا يخفى أنه سوف يُلاحظ أمور عدة في هذا المجال: كوضعية المخاطَب، وموضوع البحث، والزمان والمكان، وخصائص المتكلم. وبعد ملاحظة ما ذكر وتوضيحه، نشرع بالبحث مفصلًا. ثم نذكر الطرق التي يمكن الاستفادة منها في كل مرحلة من مراحل الدفاع الخمس.

الفصل الأوّل

منهج التبيين

يختص هذا الفصل ببيان طرق تبيين المسائل العقدية، لكن قبل الدخول إلى صلب البحث، لا بد من التعرف إلى مفهوم التبيين وهدفه وفوائده وشرائطه من لحاظات مختلفة.

مفهوم التبيين

التبيين في اللغة مأخوذ من مادة بين، وهو بُعد الشيء وانكشافه، وبان الشيءُ وأبان إذا اتضح وانكشف[1]. والمراد من التبيين في علم الكلام هو توضيح المتكلم للمسائل التي يستنبطها بحيث يفهمها المخاطبون خالية من أي غموض وإبهام، سواء قبلها المخاطب أو لم يقبلها. وبعبارة أخرى: مهمة المتكلم في مرحلة التبيين هي أن يبين مدّعاه ببيان حسن ويوصل أفكاره إلى الطرف الآخر بغضّ النظر عن رأي المخاطب في هذه الأفكار والمسائل. ولا بد من الالتفات إلى أن التبيين ليس وصفًا محضًا؛ بل إنه علاوة على الوصف يحتاج إلى أدوات ووسائل، ففي التبيين يُتعرض لتجزئة المسائل وتحليلها، أما الوصف فلا ربط له بتجزئة المسائل وتحليلها، وفي بعض

(1) أبو الحسن أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج1، ص327؛ الجوهري، **الصحاح**، ج5، ص2082ـ2084.

المسائل، يمكن الاكتفاء ببيان المدعى، وشرح المفردات والمركبات لإتمام مهمة التبيين، لكن ليست كل المسائل من هذا القبيل؛ إذ قد يلزم في مرحلة التبيين بيان مباني المسألة ولوازمها، وتارة أخرى يجب بيان علة المسألة وأصلها وتاريخها وذكر أمثلة وشواهد عليها.

وينبغي أن لا نغفل عن أنه في تبيين المسألة قد يذكر تنظيم المسائل العقدية، بحيث لو ذكر موضع كل مبحث وربطه مع المسائل المتعلقة به، لأمكن إيصال الفكرة إلى المخاطب بشكل أسلس وأسرع. ولا يخفى أنه يمكن طرح كل مسألة على حدة في المسائل العقدية، ولا يضر بإيصالها وإفهامها عدم ذكر ربطها بالمسائل الأخرى، بينما إذا طرحت المسألة وحدها في بعض الموارد لحصل خلل في فهمها. وتظهر ضرورة التنظيم والترتيب والربط بين المسائل في الصورة الثانية؛ بل يمكن أن يقال إن التنظيم في مثل هذه المسائل يكون مندرجا في مرحلة التبيين.

هدف التبيين وفوائده

لا يخفى أن كل قضية عقدية مؤلفة من موضوع ومحمول، والهدف من تبيين القضايا العقدية هو توضيح موضوع كل قضية ومحمولها حتى لا يلتبس الأمر على المخاطب. وإلى جانب هذا الهدف الأصلي، توجد فوائد عدة نشير في ما يأتي إلى بعضها:

إن للتبيين أثرًا على بيان الارتباط الصحيح بين المسائل العقدية، هذا الارتباط الذي عبرنا عنه في ما سبق بالتنظيم، فالتبيين يعين المخاطب على فهم العلاقة بين القضايا العقدية المستنبطة.

للتبيين أثر واضح في مقام الإثبات، بمعنى أن إثبات أي قضية عقدية والاستدلال عليها يكون أفضل وأسهل إنْ ساق المتكلم استدلاله ببيان سلس وواضح، ويمكن القول إن سبب فشل أغلب الاحتجاجات هو النقص الحاصل في مرحلة التبيين.

والفائدة الثالثة للتبيين هي تركيز البحث وجمع شتاته. فعندما يبين المتكلم المسألة العقدية بشكل واضح، يمكن تشخيص الشبهات والأدلة والمسائل الخارجة عن موضوع المسألة بسهولة، أما إن لم تبين المسألة بشكل واضح وجلي، فإنه يمكن الخروج عن صلب الموضوع بسهولة في مقام التحاور والانشغال بمسائل فرعية أو مسائل خارجة عن محل البحث لا ربط لها به.

ولا يخفى أن للتبيين أثرًا أيضا في رد الشبهات، فإنه في بعض الأحيان يكفي التبيين الواضح والسلس لرفع شبهة من ذهن المخاطب دون الحاجة إلى طرح الشبهة والرد عليه؛ بل يكون التبيين الحسن كفيلًا في إزالتها من ذهن المخاطب.

شروط التبيين

للتبيين ارتباطٌ وثيقٌ مع مجموعة أمور هي: المخاطب، والموضوع والمحتوى، ومقام المخاطِب والمبيِّن؛ لذا لا بد من الحديث عن شروط كل أمر من هذه الأمور للوصول إلى تبيين صحيح ومؤثر. وبعبارة أخرى: إن للتبيين شروطًا معينة تظهر بالالتفات إلى المخاطب والموضوع ومقام المخاطِب (المكان والزمان) والمبيِّن؛ لذا يجب على المبيِّن الناجح مراعاة هذه الأمور الأربعة في تبيينه حتى يطمئن أنه أدى مهمته بنجاح.

1 ـ شروط التبيين بلحاظ المخاطَب

لا يخفى أن للمخاطبين مستويات فهم مختلفة، فقد يكون المخاطب خالي الذهن وقد لا يكون كذلك. ومن الطبيعي أن طريقة التبيين تختلف باختلاف مستوى فهم المخاطَب وباختلاف حالته الذهنية من حيث خلو ذهنه وعدمه. ولا يخفى أن وجود معلومات مسبقة في ذهن المخاطَب ليس مضرًا في أداء مرحلة التبيين؛ بل إن المتكلم قد يستفيد من هذه المعلومات في بعض الحالات، وعدم الالتفات إلى حالة المخاطَب الذهنية قد يؤدي

إلى فشل مرحلة التبيين. لذا لا بد للمتكلم في مرحلة التبيين من مراعاة هذه المتغيرات، ولا بد له من الاستفادة من المصطلحات والتعبيرات المناسبة. وعدم مراعاة هذه المسائل لا تؤدي إلى فشل مهمة التبيين فقط؛ بل قد تؤدي إلى أن يفهم المخاطَب المسألة العقدية بشكل خاطئ، ما قد يعرقل سائر مراحل الدفاع.

وقد ورد في بعض الأحاديث أنه يجب تعليم بعض المسائل للأشخاص الذين لا يملكون قابلية فهمها، ومن هذه الأحاديث: عندما سأل ابن عباس الإمام (ع): هل أستطيع أن أحدّث بكل ما سمعته منك وأنقله للناس؟ قال (ع): نعم، ولكن احفظ هذا العلم عن كل من ليس له طاقة على فهمه وتحمله؛ لأن إباحته لهم يوقع الناس في فتنة[1].

وكما أشرنا في ما سبق، إن عدم الالتفات إلى مستويات فهم المخاطَبين قد يؤدّي إلى يأس المخاطَب. وقد ورد في بعض الروايات المرتبطة بعلم الغيب الإلهي أن الإمام (ع) بيّن لمخاطبيه علم الغيب على قدر مستوى فهمهم وقابليتهم:

عدّة من الأصحاب سمعوا الإمام الصادق (ع) يَقول: «إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ ومَا فِي الْأَرْضِ وأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وأَعْلَمُ مَا كَانَ ومَا يَكُونُ، قَالَ ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْئَةً فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبُرَ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ فَقَالَ: عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ فِيهِ تِبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ»[2].

2 ـ شروط التبيين بلحاظ الموضوع

إن الموضوعات التي يتناولها المتكلم ليست متحدة الخصائص واحدة أو ثابتة، فبعضها يحتاج في مقام التبيين للاستفادة من البيان العقلي، وبعضها

---

(1) ورام بن أبي فراس، **مجموعه ورام**، ج2، ص227.

(2) الكليني، **الكافي**، ج1، ص261.

الآخر ينفع فيه البيان الوجداني والتنبيهي، وفي بعض الأحيان يتضح المطلب أكثر إن ذكر المتكلم أمثلة على فكرته، فعلى سبيل المثال في مسألة الجبر والاختيار، عندما يُستفاد من البيان التنبيهي الوجداني يشعر المخاطب تلقائيًا أنه يؤدي أعماله بحرية تامة واختيار، فيتيقن بصحة هذه الفكرة. وعلى سبيل المثال، يقول الإمام الصادق (ع) في مقام توضيح نظرية الأمر بين الأمرين بعد أن رد الجبر والتفويض:

«لَا جَبْرَ ولَا تَفْوِيضَ ولَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، قَالَ قُلْتُ: ومَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، قَالَ: مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهِ فَتَرَكْتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ- فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ»[1].

ومن هذا المثال يُفهم بالوجدان أن الله تعالى عندما ترك الإنسان يرتكب المعصية، فهذا لا يعني أن الله تعالى أجبره على المعصية أو رضيها له؛ بل في عين كون الإنسان مخيرًا، أعطاه الله تعالى الإذن التكويني بارتكاب المعصية، وهذا لا يعني صحة التفويض.

ويمكن في مقام تبيين بعض المباحث الاستفادة من البيان التجريبي والاستقرائي أيضًا. وقد يؤلف المتكلم بين هذه البيانات ويختار منها ما يناسبه أحيانًا. وبالجملة، يمكن للمتكلم الاستفادة من أي بيان يخدمه في أداء مهمة التبيين بشكل ناجح.

3 ـ شروط التبيين مع الالتفات إلى الزمان والمكان

لا يخفى أن الشروط الاجتماعية ليست واحدة في كل الأزمنة والأمكنة؛ بل إنه تارة لا يوجد مانع أمام المتكلم ليعيقه عن تبيين الموضوعات الكلامية، فيمكنه إنهاء مرحلة التبيين بشكل سهل وسلس، وتارة أخرى يصطدم المتكلم بعوائق عدة: كوجود حساسية اجتماعية تجاه الموضوع

---

(1) المصدر نفسه، ص160.

الذي يطرحه المتكلم، أو وجود سلطة تمنعه من أن يقول كل ما لديه بصراحة، أو تمنعه من أصل التبيين والكلام، وفي حال وجود موانع كهذه، فإنه من الطبيعي أن التبيين الواضح سوف يصطدم بمشكلات عدة؛ لذا لا بد من الالتفات إلى شروط الزمان والمكان في كل مرحلة تبيين، ولبيان هذه الشروط يمكننا أن نذكر ما جرى في التاريخ بالنسبة إلى مسألة قدم القرآن الكريم، ففي زمن المأمون كان هناك خلاف حول مسألة قدم الكلام الإلهي وحدوثه بين المعتزلة وأهل الحديث، فالمعتزلة يرون أن الكلام الإلهي مخلوق وحادث، ويحكمون بالكفر على كل من يعتقد بقدم القرآن الكريم، بينما يقول أهل الحديث بقدم القرآن الكريم. وقد شجعت المعتزلةُ المأمونَ على إصدار قرار يقضي بتعذيب كل من يعتقد بقدم القرآن الكريم، وعلى إثر هذا القرار، سجن العديد من أهل الحديث وعذبوا أمثال أحمد بن حنبل الذي يُعدّ من أئمتهم. وظل الحال كذلك إلى زمن المتوكل، حيث انقلب الوضع رأسًا على عقب، وصدر القرار من المتوكل بملاحقة المعتزلة؛ لأنهم يعتقدون بحدوث القرآن الكريم. وفي ظل هذه الأحداث، كان الأئمة المعصومون (ع) إذا سئلوا عن موضوع حدوث القرآن الكريم وقدمه يجيبون بطريقة تجنّب الشيعة الوقوع في مهب هذه الفتنة. وترى أن أغلب أجوبتهم يأتي فيها أنهم لا يقبلون مصطلح الخالق والمخلوق؛ بل يعتقدون أن القرآن الكريم كلام الله تعالى.

وفي رسالة الإمام الرضا (ع) إلى شيعته في بغداد، وبعد الدعاء بحفظ الشيعة من الفتنة، نهى (ع) الشيعة عن الخوض في ذلك الجدال حول القرآن الكريم، ثم قال (ع):

«ليس الخالق إلا الله (عز وجل) وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا تجعل له اسمًا من عندك»[1].

---

(1) الشيخ الصدوق، التوحيد، ص223_224.

ويظهر من هذه الرسالة أن الإمام الرضا (ع) يرى أن القرآن الكريم مخلوق؛ لأنه يدخل تحت عموم ما سوى الله تعالى، إلا أنه (ع) لم يطلق لفظ المخلوق على القرآن الكريم، فيبدو أن السبب الأساسي لفعل المعصوم (ع) هذا هو حفظ الشيعة من مخاطر هذه الفتنة. وقد ذكر الشيخ الصدوق دليلًا آخر في كتابه، فراجع.

ومن مصاديق الالتفات إلى الزمان والمكان مسألة التقية، ففي بعض الأحيان كان الأئمة المعصومون (ع) يأمرون أصحابهم أن يتأكدوا من عدم وجود جواسيس بينهم حتى يبينوا لهم بعض المسائل، وهذا من أبرز مصاديق مراعاة شرط الزمان والمكان.

فقد ورد عن سيف التمار أنه قال: كُنَّا مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جَمَاعَةً مِنَ الشِّيعَةِ فِي الْحِجْرِ فَقَالَ: عَلَيْنَا عَيْنٌ؟ فَالْتَفَتْنَا يَمْنَةً ويَسْرَةً فَلَمْ نَرَ أَحَدًا، فَقُلْنَا: لَيْسَ عَلَيْنَا عَيْنٌ، فَقَالَ: ورَبِّ الْكَعْبَةِ ورَبِّ الْبَنِيَّةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَوْ كُنْتُ بَيْنَ مُوسَى والْخَضِرِ لَأَخْبَرْتُهُمَا أَنِّي أَعْلَمُ مِنْهُمَا ولَأَنْبَأْتُهُمَا بِمَا لَيْسَ فِي أَيْدِيهِمَا؛ لِأَنَّ مُوسَى والْخَضِرَ (ع) أُعْطِيَا عِلْمَ مَا كَانَ ولَمْ يُعْطَيَا عِلْمَ مَا يَكُونُ ومَا هُوَ كَائِنٌ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ وقَدْ وَرِثْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وِرَاثَةً[1].

وكذلك ورد في رواية أخرى أن سدير قال: كُنْتُ أَنَا وأَبُو بَصِيرٍ ويَحْيَى الْبَزَّازُ ودَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ فِي مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِذْ خَرَجَ إِلَيْنَا وهُوَ مُغْضَبٌ فَلَمَّا أَخَذَ مَجْلِسَهُ قَالَ: يَا عَجَبًا لِأَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ مَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ (عَزَّ وجَلَّ)، لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَتِي فُلَانَةَ فَهَرَبَتْ مِنِّي فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ. قَالَ سَدِيرٌ: فَلَمَّا أَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ وصَارَ فِي مَنْزِلِهِ دَخَلْتُ أَنَا وأَبُو بَصِيرٍ ومُيَسِّرٌ وقُلْنَا لَهُ: جُعِلْنَا فِدَاكَ سَمِعْنَاكَ وَأَنْتَ تَقُولُ كَذَا وكَذَا فِي أَمْرِ جَارِيَتِكَ وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّكَ تَعْلَمُ عِلْمًا كَثِيرًا وَلَا نَنْسُبُكَ إِلَى عِلْمِ

(1) الكليني، **الكافي**، ج1، ص260ـ 261.

الْغَيْب، قَالَ فَقَالَ: يَا سَدِيرُ أَلَمْ تَقْرَأْ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَهَلْ وَجَدْتَ فِي مَا قَرَأْتَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾؟[1] قَالَ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ قَرَأْتُهُ، قَالَ: فَهَلْ عَرَفْتَ الرَّجُلَ وهَلْ عَلِمْتَ مَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْ عِلْم الْكِتَاب؟ قَالَ قُلْتُ: أَخْبِرْنِي بِهِ، قَالَ قَدْرُ قَطْرَةٍ مِنَ الْمَاءِ فِي الْبَحْرِ الأَخْضَرِ فَمَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ الْكِتَاب؟ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا أَقَلَّ هَذَا، فَقَالَ يَا سَدِيرُ مَا أَكْثَرَ هَذَا أَنْ يَنْسُبَهُ اللَّهُ (عَزَّ وجَلَّ) إِلَى الْعِلْمِ الَّذِي أُخْبِرُكَ بِهِ يَا سَدِيرُ فَهَلْ وَجَدْتَ فِي مَا قَرَأْتَ مِنْ كِتَاب اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ أَيْضًا: ﴿ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴾؟[2] قَالَ قُلْتُ: قَدْ قَرَأْتُهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَالَ: أَفَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ أَفْهَمُ أَمْ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ بَعْضُهُ؟ قُلْتُ: لَا بَلْ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ، قَالَ: فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ وقَالَ عِلْمُ الْكِتَابِ واللَّهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا عِلْمُ الْكِتَابِ واللَّهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا.

ومن المعلوم أن الإمام (ع) بيّن علم الغيب بطريقتين مختلفتين: فأول مرة بيّنه أمام الناس، والمرة الثانية بيّنه في جلسة خاصة، وهذا ما يجب ملاحظته في كل تبيين، حيث يجب مراعاة شروط الزمان والمكان.

4 - شروط التبيين بلحاظ المبيِّن

لا بد للمبيِّن أولًا من أن يكون متمكنًا من موضوع البحث الذي يريد أن يبيّنه كي يكون قادرًا على عرضه بسهولة ومتانة، ومن الواضح أنه إن لم يمتلك المتكلم تصورًا واضحًا عن المبحث، فإنه سوف يفشل في عملية إيصال المبحث إلى المخاطَب؛ لذا لا بد له من التمكن من موضوع مبحثه والإلمام به.

---

(1) سورة النمل: الآية 40.

(2) سورة الرعد: الآية 43.

وثانيًا يجب على المتكلم أن يستفيد من أساليب مختلفة في مقام تبيين مسائله؛ بل لا بد له من أن يكون ماهرًا في استخدام هذه الأساليب، وأن لا يستخدم أسلوبًا واحدًا فقط.

وثالثًا لا بد للمتكلم من معرفة مخاطبيه، أي معرفة خلفياتهم الثقافية ومعلوماتهم المسبقة حتى لا يفشل في مهمة التبيين، فإن لم يكن يعرف المخاطَب مثلًا، ولم يعلم أن المخاطب لا يقبل الاستدلال بالسنة غير النبوية، وأراد المتكلم الاستدلال بها، فإنه من الطبيعي أن لا يحصل التفاهم بينهما وأن لا يأخذ الحوار مجراه الصحيح. وعلى سبيل المثال فإذا لم يكن المتكلم يعلم أن المخاطب يشترك معه في العديد من الأصول والمباني، فإنه سوف يسلك طريقًا أطول في مرحلة التبيين، وسوف يحتاج إلى مقدمات أكثر، بينما كان بإمكانه اختصارها لو التفت إلى النقاط المشتركة بينهما.

ورابعًا، يجب على المتكلم أن يعلم بشروط الزمان والمكان وأن يراعيها، وأن يجيد انتقاء التبيين المناسب مع المحيط والزمان المناسبين.

أساليب التبيين

من الطبيعي أنه في تبيين المسائل الكلامية لا يستفاد من أسلوب واحد فقط؛ بل مع الالتفات إلى الموضوع والمخاطب وشروط الزمان، يظهر أن للتبيين أساليب مختلفة. وفي مقام التبيين، يظهر فن المتكلم ومهارته في استفادته من أساليب مختلفة ومتنوعة تساعده على إيصال الفكرة إلى المخاطب. وفي ما يأتي سوف نشرح أساليب تبيين المسائل الكلامية:

1 ـ أسلوب التعريف بالمفردات

إن تبيين أي مسألة وتحليلها يقع ضمن توضيح معنى أجزائها وتركيباتها؛ لذا لا بد في كل مسألة من توضيح أجزائها لرفع أي إبهام يمكن أن يطرأ من هذه الحيثية، فتسهل بذلك مهمة التبيين، يمكن الاستفادة من هذا الأسلوب

بمراجعة الكتب والمصادر الروائية والكلامية، فعلى سبيل المثال روي أن عمرو بن عبيد وفد على الإمام محمد بن علي الباقر (ع) لامتحانه بطرح بعض الأسئلة عليه، فقال له: جعلت فداك ما معنى قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾ ما هذا الرتق والفتق؟ فقال أبو جعفر (ع): كانت السماء رتقًا لا تنزل القطر، وكانت الأرض رتقًا لا تخرج النبات ففتق الله السماء بالقطر، وفتق الأرض بالنبات[1].

وفي رواية أخرى سأل هشام بن الحكم الإمام الصادق (ع) عن أسماء الله واشتقاقها: الله مما هو مشتق؟ فقال الإمام الصادق (ع): يَا هِشَامُ اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِلَهٍ وإِلَهٌ يَقْتَضِي مَأْلُوهًا والِاسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى[2].

وفي رواية أخرى سأل هشام بن الحكم الإمام الصادق (ع) عن سبحان الله، فقال (ع): أنفة لله[3].

وهذا مستعمل أيضا في الكتب الكلامية، فالعلامة الحلي في كشف المراد في بحث العدل الإلهي والقضاء والقدر وفي معرض تبيينه لعدم التعارض بين العدل الإلهي وبين القضاء والقدر من جهة واختيار الإنسان؛ حيث ذكر أن القضاء يطلق على:

أ ـ الخلق والإتمام، قال الله تعالى: ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ أي خلقهن وأتمهّن.

ب ـ وعلى الحكم والإيجاب كقوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ أي أوجب وألزم.

ج ـ وعلى الإعلام والإخبار كقوله تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ ﴾ أي أعلمناهم وأخبرناهم.

---

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج4، ص67.

(2) الكليني، **الكافي**، ج1، ص114.

(3) المصدر نفسه، ص118.

ويطلق القدرعلى:

أ ـ الخلق كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾

ب ـ والكتابة كقول الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدّر   في الصحف الأولى التي كان سطر

ج ـ والبيان كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ أي بيّنا وأخبرنا بذلك.

ثم ذكر العلامة الحلي أن المعنى الصحيح للقضاء والقدر بما يرتبط بأفعال الإنسان الاختيارية هو المعنى الثالث الذي ذكرناه[1].

2 ـ أسلوب ذكر لمحة تاريخية

إن التبيين الواضح هو الذي يمكنه إعطاء اطلاع كاف ودقيق عن المسألة، ويهيئ أرضية المخاطَب ليمكنّه بذلك من إعمال فكره في قبول المسألة أو ردها، وهذه الأرضية المهيأة تارة تحصل عبر تبيين أجزاء المسألة وتركيباتها، وتارة أخرى تحتاج إلى ما يكملها. وإن بيان اللمحة التاريخية للمسألة مع ذكر الأقوال المختلفة فيها يمكن أن يُعدّ من الأمور التي تكمّل مرحلة التبيين.

والمتكلمون يستفيدون من هذا الأسلوب في أكثر مباحثهم العقدية، وقبل بيان آرائهم تراهم يشيرون إلى الآراء المطروحة في المسألة، فعلى سبيل المثال، العلامة الحلي في بحث العصمة يذكر:

«اختلف الناس هنا، فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء، إما على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم، أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم، أو لأنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم، وذهبت الأشعرية والحشوية

(1) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص315ـ316.

إلى أنه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب، وقالت الإمامية: إنه تجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها وكبيرها»[1].

إن المسائل الكلامية تزداد وضوحًا على مستوى التصور عندما يذكر الأقوال المختلفة فيها، كما إنّ ذكر الأقوال ينفع في مقام الإثبات والدليل أيضًا؛ لأن هذا الأسلوب يوضح ما هي القضية التي يتكفل الدليل بإثباتها أو ردها.

3 ـ أسلوب ذكر المباني

إن العديد من المسائل العقدية متفرعة عن مسائل أخرى بحيث يكون فهم الأولى متفرع على فهم الثانية، وتكون المسائل الثانية بمثابة المباني للأولى. فالموضوعات الكلامية ليست بمستوى واحد من الأهمية؛ بل بينها تقدم وتأخر؛ إذ بعضها يكون بمثابة المباني للبعض الآخر، ويظهر مما ذكر، أن تعريف المخاطب على مباني المسألة الكلامية وعلى أصلها يسهم في فهم أرقى وأفضل عند المخاطب.

فعلى سبيل المثال ترى العلامة الحلي في مقام تبيين استحالة رؤية الله تعالى يذكر لمحة تاريخية عن المسألة، حيث يقول:

«واعلم أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم، والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا، وزعموا أنه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية أن وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي الجهة والحيز عنه فينتفي الرؤية عنه بالضرورة، لأن كل مرئي فهو في جهة يشار إليه بأنه هناك أو هنا، ويكون مقابلًا أو في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص349.

(2) المصدر نفسه، ص411.

وكما يظهر أن العلامة لم يكتف بذكر لمحة تاريخية عن المسألة؛ بل تراه تعرض لذكر أسسها الفكرية.

كذلك فإنه عندما يريد أحد المتكلمين الأشاعرة تحليل مسألة الحسن والقبيح أو إذا أراد متكلم أن يذكر الحسن والقبح كما عرفه الأشاعرة، فلا يمكنه تبيينه بشكل واضح إن اكتفى بتعريف الحسن أنه ما حسنه الشارع وأن القبيح ما قبحه الشارع؛ بل لا بد له إلى جانب هذا التعريف من الإشارة إلى مباني بحث الحسن والقبح، وأن يذكر أن الأشاعرة يعتقدون بذلك لأنهم يرون أن القول بأن الحسن والقبح عقليان يستلزم أن يكون العقل حاكمًا على الله تعالى. وبالتالي تصير قدرة الله تعالى محدودة بالقضايا العقلية؛ لذا ولأجل أن يدافعوا عن القدرة الإلهية المطلقة اعتقدوا أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، واستفادوا من لفظ الشرع في تعريفهم للحسن والقبح.

أو عندما يريد أحدهم تبيين النبوة، فإنه لا مناص من ذكر مباني النبوة وهي التوحيد والعدل. يجب القول إنه يمكن تبيين مبحث النبوة عندما يكون لدى المخاطب معلومات عامة عن التوحيد والعدل، وإلا فإنه لن يفهم مفهوم النبوة بشكل صحيح؛ إذ كيف يمكن لأحد أن يعي معنى النبي والرسول، وأن الرسول مرسَل من عند الله تعالى لأجل هداية الأمة، ومع ذلك فهو لا يعرف ولو بشكل عام من هو الله تعالى وما هو دوره في النبوة، أو لا يعلم ما هو العدل وما هو دوره في النبوة!

في بعض الفروع العقدية، يمكن أن نجد هذا الأسلوب نفسه. فعلى سبيل المثال ترى العلامة الحلي في كشف المراد في تعريف التوبة يذكر:

«التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية، والعزم على ترك المعاودة في المستقبل؛ لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم (...) إنها تجب عن كل ذنب؛ لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الإخلال بواجب لكونه كذلك، وهذا عام في كل ذنب وإخلال بواجب (...) أقول: يجب على

التائب أن يندم على القبيح لقبحه وأن يعزم على ترك المعاودة إليه؛ إذ لولا ذلك انتفت التوبة»[1].

4 ـ أسلوب ذكر اللوازم

أسلوب ذكر اللوازم هو أسلوب آخر من أساليب توضيح المسائل والنظريات، فعند ذكر لوازم المسألة العقدية تتضح تلك المسألة ويفهمها المخاطب بشكل أكمل وأشمل، فعلى سبيل المثال، لو علم المخاطب أن العمل لازم للإيمان لا للإسلام، فإنه سوف يدرك مفهوم الإيمان والإسلام بشكل أفضل ببركة ذكر اللازم. وبعبارة أخرى: صحيح أن الإسلام والإيمان أمران عقديان، إلا أن الإيمان اعتقاد يستتبع عملًا، وبالتالي إن كان الشخص معتقدًا بمسألة إلا أنه غير عامل بها، فإنك تعلم بسبب انتفاء اللازم أنه في مرتبة الإسلام لا الإيمان.

لذا ترى الأحاديث عندما تبين الإيمان ـبغض النظر عن كونه معرفة قلبيةـ تشير إلى آثاره وهي الإقرار باللسان والعمل بالأركان. فقد ورد في الحديث الشريف:

«الإيمان هو معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان»[2].

وبعض الأحاديث عندما تتعرض لاستحالة رؤية الله تعالى، فإنها تتعرض لذكر لوازم هذه المسألة، فقد ورد:

«فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمَ ووَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ»[3].

فبذكر لازم الرؤية يظهر بوضوح استحالة إمكان رؤية الله تعالى بالعين، ويمكن بيان هذه المسألة أيضا عبر ذكر لازم الرؤية والجسمية.

---

(1) المصدر نفسه، ص417ـ418.

(2) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج10، ص228.

(3) الكليني، الكافي، ج1، ص96.

5 ـ أسلوب ذكر الاحتمالات واختيار الاحتمال الصحيح

إن ذكر الاحتمالات المختلفة لمسألة عقدية أو لمفرداتها يساهم في تحسين الأداء في مرحلة التبيين؛ لذا يجب على المتكلم أن يختار المعنى الصحيح ويحذف المعاني الخاطئة حتى ينجح في مهمة التبيين، وهذا ما نجده في أغلب المباحث الكلامية، فالمتكلمون عندما يتعرضون لمسألة عقدية فيها أكثر من احتمال في مقام التصور، فإنهم يذكرون هذا الاحتمالات ثم يختارون الاحتمال الصحيح وبعد ذلك يأتون بدليل على ما اختاروه.

فالعلامة الحلي مثلًا في معرض تبيينه للنظر إلى الله تعالى ورده على إمكان رؤية الله جل وعلا بدأ بذكر الاحتمال الذي تبناه الأشاعرة حيث قال:

«أقول: تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر إليه فقال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ والنظر المقرون بحرف إلى يفيد الرؤية؛ لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسًا للرؤية، وهذا متعذر في حقه تعالى؛ لانتفاء الجهة عنه، فيتعين أن يكون المراد منه المجاز، وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

(والجواب) المنع من إرادة هذا المجاز، فإن النظر وإن اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية؛ ولهذا يقال نظرت إلى الهلال، فلم أره، وإذا لم يتعين هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غيره، وهو أن يقال أن إلى واحد الآلاء، ويكون معنى ناظرة أي منتظرة، أو نقول إن المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربها.

(لا يقال) الانتظار سبب الغم والآية سيقت لبيان النعم

(لأنا نقول) سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾، بدليل قوله تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾، فإن في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها فاقرة، فلا يبقى للظن معنى، وإذا كان كذلك فانتظار النعمة

بعد البشارة بها لا يكون سببًا للغم، بل سببًا للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقينًا في وقت، فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت كما إنّ انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه»[1].

6 ـ أسلوب طرح السؤال

من أساليب التبيين غير المباشرة أسلوب طرح السؤال، ففي بعض الأحيان يرى المتكلم أن أفضل وسيلة لتبيين موضوعه هو طرح سؤال معين حتى ينتقل المخاطب إلى المبحث الذي يريد.

وهذا الأسلوب قد يكون في بعض الأحيان أنجح من أسلوب التبيين المباشر. وفي الرواية التي سنذكرها سيتضح كيف أن الإمام الباقر (ع) بدلًا من أن يقول للمخاطب أنه يجب الرجوع إلى أهل البيت (ع) والاستفادة من مرجعيتهم العلمية، تراه طرح سؤالًا أوصل به إلى المخاطب ما يريد، ففي الرواية عن محمد بن الطيار ـ وهو من أصحاب الإمام الباقر (ع) ـ يقول:

«قال: قال لي أبو جعفر (ع): تخاصم الناس؟ قلت: نعم. قال: ولا يسألونك عن شيء إلا قلت فيه شيئًا؟ قلت: نعم، قال: فأين باب الرد إذا؟»[2].

فالإمام (ع) بواسطة هذا السؤال أفهمه أن طريقة إجابته عن أسئلة الناس خاطئة ولا بد له في المسائل الدينية من مرجع أساس هو الأئمة المعوصومون (ع) ليرجع إليهم.

7 ـ أسلوب ذكر المثال والتشبيه

لا يخفى أن الإنسان يأنس بالمسائل المحسوسة، لذا يجب أن يكون تبيين المطالب المعقولة بواسطة الأمثلة المحسوسة، وفي بعض الأحيان لا

---

(1) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص298.

(2) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج2، ص307.

بد من الاستعانة بالأمثلة والتشابيه لإيصال فكرة دقيقة إلى المخاطب، فترى المتكلم إن لم يستعن بالأمثلة المحسوسة لا يستطيع إيصال بعض أفكاره الدقيقة إلى ذهن المخاطب. وقد ذكر الشيخ المظفر في منطقه أن أحد أنواع التعريف هو التعريف بالمثال والتعريف بالتشبيه حيث قال:

«كثيرًا ما نجد العلماء ـ لا سيما علماء الأدب ـ يستعينون على تعريف الشيء بذكر أحد أفراده ومصاديقه مثالًا له. وهذا ما نسميه «التعريف بالمثال»، وهو أقرب إلى عقول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها (...) [التعريف بالتشبيه] وهو أن يشبه الشيء المقصود تعريفه بشيء آخر لجهة شبه بينهما على شرط أن يكون المشبه به معلومًا عند المخاطب بأن له جهة الشبه هذه (...) وهذا النوع من التعريف ينفع كثيرا في المعقولات الصرفة عندما يراد تقريبها إلى الطالب بتشبيهها بالمحسوسات لأن المحسوسات إلى الأذهان أقرب ولتصوّرها آلف»[1].

والعلامة الحلي عندما بيّن الملازمة بين وجوب اللطف وتحصيل الغرض من التكليف قال:

«اللطف واجب خلافًا للأشعرية والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجبًا وإلا لزم نقض الغرض، بيان الملازمة أن المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه كان ناقضًا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه، إلا إذا فعل معه نوعًا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضًا لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»[2].

وكما رأيت أن ذكر مثال لأجل تبيين الملازمة بين التكليف واللطف، جعل مهمة التبيين تسير بشكل أسهل وأحسن، وصار يمكن للمخاطب أن

---

(1) محمد رضا المظفر، **المنطق**، ج1، ص105ـ106.

(2) العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص445.

يقارن بشكل إجمالي بين المثال وبين المبحث المراد إيصاله إليه.

8 ـ أسلوب ذكر المصداق

من أساليب توضيح المسائل، أسلوب ذكر مصداق أو مصاديق عدة. فعلى سبيل المثال، بدلًا من تعريف الإمام نذكر مصداقًا من مصاديقه، ولهذا الأسلوب يقال أيضًا التعريف بالمصداق، وقد روى جابر الجعفي في تفسيره عن جابر الأنصاري قال:

«سألت النبي صلى الله عليه وآله عن قوله:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ عرفنا الله ورسوله، فمن أولي الأمر؟ قال: هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين بعدي أولهم علي بن أبي طالب (ع) ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي المعروف في التوراة بالباقر، وستدركه يا جابر، فإذا لقيته فاقرأه مني السلام. ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن ابن علي، ثم سميي وكنيي حجة الله في أرضه وبقيته في عباده ابن الحسن ابن علي الذي يفتح الله على يده مشارق الأرض ومغاربها. ذاك الذي يغيب عن شيعته، غيبة لا يثبت على القول في إمامته إلا من امتحن الله قلبه بالإيمان»[1].

---

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج23، ص289.

الفصل الثاني

منهج التنظيم

في هذا الفصل سوف نبحث عن منهج تنظيم المسائل العقدية. لكن قبل الخوض في البحث سوف نذكر مفهوم التنظيم وفوائده وشروطه.

مفهوم التنظيم

التنظيم في اللغة من مادة نظم، وهو أصل يدل على تأليف شيء وتأليفه. ونظمت الخرز نظمًا ونظمت الشعر وغيره. والنِّظام هو الخيط الذي يجمع الخرز[1].

وبناء عليه، إن التنظيم يؤدي إلى ارتباط أشياء متعددة وجمعها حتى تشكل مجموعة هادفة، بحيث لو لم تشكل هذه المجموعة لكانت تلك الأجزاء عبثية غير منتظمة وغير هادفة. والتنظيم هو أحد مراحل الدفاع -بالمعنى العام- الخمس التي يجب على المتكلم أن يقطعها.

وبعد أن يستنبط المتكلم المسائل العقدية وأجزائها من المصادر المعتبرة، وبعد أن يبينها في مرحلة التبيين، يصل الدور إلى مرحلة التنظيم،

---

(1) انظر: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص443، الجوهري، **الصحاح**، ج5، ص2041، ابن منظور، **لسان العرب**، ج12، ص578.

وفي هذه المرحلة، ينظم المتكلم أجزاء كل مسألة عقدية، بحيث يراعي الترتيب المنطقي وتقدم الأجزاء وتأخرها إلى أن تصير هذه الأجزاء منظمة بشكل غير متناقض، بحيث يقبلها من المخاطب.

وبعد أن ينجز المتكلم هذا العمل ضمن أجزاء مسألة عقدية واحدة، لا بد له من إنجازه بين المسائل الباقية بعضها مع بعض.

وبهذا الشكل يكون التنظيم قد أجري ضمن المسألة العقدية الواحدة، وضمن المسائل المتعددة التي تحتوي على عنوان واحد يجمعها، كعنوان التوحيد أو العدل، أو ضمن المسائل المتعددة التي لا تحتوي على عنوان جامع لها.

ويُعرّف التنظيم في علم الكلام بأنه ترتيب أجزاء المسألة العقدية والمسائل العقدية بنحو يراعى فيه التقدم والتأخر المنطقي بحيث تصير المسائل العقدية مفهومة لدى المخاطب ومنسجمة ومتناسقة ولها قابلية القبول.

وفي بحث التبيين، أشرنا إلى الارتباط الوثيق بين التبيين والتنظيم، وقلنا إن تبيين الدين والمسائل العقدية تبيينًا كاملًا يرتبط بالتنظيم المناسب، ومع ذلك، فإن غاية التبيين القريبة تختلف عن غاية التنظيم القريبة. نعم، الغاية الأصلية منهما هي الدفاع عن العقائد الدينية وقبولها من قبل المخاطب.

أما في مقام التبيين، فهذه الغاية تنجز عن طريق تفهيم العقائد، وفي مقام التنظيم عن طريق إثبات الانسجام والتناسق بين العقائد الدينية؛ لذا غاية التبيين القريبة هي التفهيم، وغاية التنظيم القريبة هي إراءة التناسق والانسجام.

هدف التنظيم وفوائده

الهدف من التنظيم هو لفت نظر المخاطب إلى الانسجام والتناسق الحاصل بين المسائل العقدية وأجزائها، فالإسلام يشكل منظومة متكاملة

متناسقة توصل من يعمل على أساسه إلى الكمال والسعادة الإنسانية؛ لذا يوجد تناسق وانسجام بين العقائد والأحكام والأخلاق الإسلامية، ولا يمكن الإيمان ببعضها ورد بعضها الآخر، وهذا التناسق أيضًا موجود بين المسائل العقدية نفسها؛ لذا عندما كان المشركون جاهزين لقبول الإسلام اشترطوا أن يعتقد المسلمون ببعض معتقداتهم في بعض الأزمنة، أنزل الله تعالى سورة الكافرون للرد عليهم[1].

وهدف المتكلم في مقام التنظيم هو الإشارة إلى هذا التناسق الهادف وغير المتناقض بين المسائل العقدية، وترتيبها ترتيبًا منطقيًا مع مراعاة التقدم والتأخر بينهما؛ لهذا ترى المتكلمين يتعرضون لبحث التوحيد أولا، ثم العدل والنبوة والإمامة والمعاد، وحتى في بحث التوحيد، يبدأون بذكر المباحث المبنائية والأساسية كإثبات وجود الله تعالى، ثم مبحث الصفات الإلهية. وفي سائر الأبواب العقدية أيضًا كان المتكلمون يراعون هذا الترتيب المنطقي.

وإلى جانب هذا الهدف الأصلي، للتنظيم فوائد أخرى، منها: المساعدة في تبيين العقائد الدينية؛ لأن ترتيب المسائل العقدية وتنظيمها يعين على حصول فهم كامل لها عند المخاطب.

ومنها: المساهمة في إثبات العقائد، لأنه في مقام الإثبات يمكن الاستفادة من الترتيب المنطقي للمباحث، ومع الالتفات إلى الترتيب المنطقي للمباحث المبنائية والأساسية، يمكن الاستفادة أيضًا في إثبات المباحث المتفرعة عنها، فعلى سبيل المثال، في بداية بحث العدل، يُتعرض لبحث الحسن والقبح، وبعد إثباتهما يتعرض لإثبات مباحث أخرى ككون الأفعال الإلهية معلّلة، فالمتكلم استفاد من التقدم المنطقي لمبحث الحسن والقبح حتى يثبت أن الأفعال الإلهية معلّلة[2].

---

(1) انظر: هاشم البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج4، ص516.

(2) انظر: العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص306.

شروط التنظيم

إن للتنظيم شروطًا محددة تظهر مع الالتفات إلى: المتكلم، والمخاطَب، وموضوع البحث والزمان والمكان.

التنظيم مع الالتفات إلى الموضوع

إن الهدف الأساس من التنظيم هو الإشارة إلى التناسق بين المسائل العقدية وأجزائها، فأهم شرط يجب مراعاته في مرحلة التنظيم هو الترتيب المنطقي بين أجزاء المسألة العقدية. فعلى سبيل المثال، إن بحث التوحيد يقتضي أن يكون أول موضوع هو إثبات وجود الله (جل وعلا)، ويليه بحث الصفات ثم بحث إثبات النبوة، وهذا الشرط قد حظي باهتمام المتكلمين، وهذا ما يظهر جليًا في كتبهم الكلامية.

شروط التنظيم مع الالتفات إلى المخاطب

بعد مراعاة الترتيب المنطقي بين العقائد، تكون وضعية المخاطَب من أهم شروط التنظيم التي يجب مراعاتها، وهذا الشرط يظهر في المناظرات الدينية وفي التبليغ الديني الشفهي، كما إنّه يجب مراعاة هذا الشرط في التبليغ الديني المكتوب.

ومن الممكن أن تكون مسألة عقدية متقدمة على أخرى من حيث الترتيب المنطقي، إلا أن مراعاة المخاطب قد تقتضي أن لا تُذكر في بداية التبليغ، لأنها تكون ثقيلة على ذهنه واستيعابه؛ لذا يجب على المتكلم في هكذا حال تأخير ذكر هذه المسألة العقدية. فعلى سبيل المثال، بحث «التردد» المطروح في أحاديث عدة، يرتبط بمباحث معرفة الله تعالى ويجب تقديمه على هذه المباحث، لكن بسبب ثقل هذا المبحث، ترى المتكلمين لا يذكرونه، وإن أشاروا إليه، فبعد بيان العقائد كلها وشعوره أن المخاطب يقبل مجموع العقائد التي طرحها المتكلم.

شروط التنظيم مع الالتفات إلى الزمان والمكان

من الممكن أن تقتضي الشروط الاجتماعية والسياسية في زمان ومكان خاصين أن لا تذكر مسألة عقدية محددة أصلا، أو أن تتغير رتبتها في مقام العرض. فعلى سبيل المثال، إن طرحت العقائد الشيعية في بلد عربي إسلامي لغير أتباع مدرسة أهل البيت (ع) فيجب أن تطرح بنحو مختلف عما لو طرحت في بلد أوروبي، بحيث قد لا تذكر بعض المسائل، وقد يتغير ترتيب بعض المسائل الأخرى بنحو يناسب ظرف طرحها.

فعلى سبيل المثال، إن العقائد المرتبطة بالمحيط وبمعرفة الإنسان يجب طرحها للغربيين قبل سائر المباحث حتى ينجذبوا إلى الإسلام وتتهيأ أرضيتهم لقبول سائر العقائد والمعارف الإسلامية. وعلى هذا الأساس، يمكن فهم سبب الترتيب المتنوع بين الكتب الكلامية[1].

شروط التنظيم بالنسبة إلى المنظم

يجب أن يكون منظم العقائد على اطلاع كامل بالمسائل العقدية والارتباط في ما بينها حتى يمكن طرح العقائد بشكل منطقي ومرتب، ومن شروط المتكلم أيضًا في مقام التنظيم هو الاطلاع على المستوى العلمي للمخاطبين واحتياجاتهم ومعلوماتهم المسبقة، كما يجب أن يكون المتكلم مطلعًا على الأجواء الثقافية والاجتماعية والسياسية حيث يمارس نشاطه الكلامي، ومن جهة أخرى، يجب أن يكون المتكلم ملمًا بأساليب التنظيم المختلفة وشروطها المتنوعة سواء أكانت مرتبطة بحال المخاطب أم بموضوع البحث أم بغير ذلك.

---

(1) انظر: العلامة الحلي، **أنوار الملكوت**؛ السيد المرتضى، **الملخص في أصول الدين**؛ نصير الدين الطوسي، **قواعد العقائد**.

أساليب التنظيم

كما ذكرنا في التبيين، فإن للتنظيم أساليب مختلفة باختلاف أمور عدة: كالموضوع والمخاطب وشروط الزمان والمكان.

أسلوب التنظيم على أساس الترتيب المنطقي للمسائل

من المعلوم أن بعض المسائل العقدية تؤسس أساس لمسائل أخرى، على سبيل المثال، إن بحث إثبات وجود الله جل وعلا متقدم على بحث النبوة ومؤسس له بينما نجد أن بعض المسائل العقدية تشكّل جزءًا من الدليل على مسائل أخرى، فعلى سبيل المثال، يرى الإمامية والمعتزلة أن الحسن والقبح العقليين دليل على عقائد أخرى مرتبطة ببحث العدل الإلهي. والمراد من رعاية أسلوب الترتيب المنطقي هو تقديم المباحث التي تكون أساسًا لمباحث أخرى، أو جزءًا من الدليل عليها، على هذه المباحث الأخرى، وبهذا الأسلوب يستفيد المخاطب من كلا البحثين: المتقدم والمتأخر. وفي الحقيقة إن هذه الفائدة هي فائدة التنظيم في الإثبات نفسها التي ذكرناها في ما سبق عندما تعرضنا لذكر فوائد التنظيم.

أسلوب التنظيم على أساس المسائل العقلية والنقلية

في هذا الأسلوب يتم التعرض لذكر المسائل العقلية أولًا، ثم يتم بيان المسائل النقلية. وقد استخدم العديد من المتكلمين هذا الأسلوب؛ ولذا تراهم قدموا مباحث التوحيد والعدل ـوهي مباحث عقليةـ على مباحث الإمامة والمعاد التي يغلب فيها الطابع النقلي، لكن هذا الأسلوب لا يعتمد في كل الموارد، فلو كان البحث نقليًا إلا أنه متقدم بالترتيب المنطقي على بحث عقلي، فإن النقلي هو الذي يقدم، على سبيل المثال، بحث الإمامة بحث نقلي، لكنه قُدّم على بحث المعاد الذي يعتمد على العقل والنقل. ويبدو أن الذي دعا إلى تقديم بحث الإمامة أنه في أكثر مباحث المعاد النقلية

يستفاد من أحاديث الأئمة (ع)؛ لذا قبل التعرض للمعاد لا بد من إثبات إمامة الأئمة (ع).

أسلوب التنظيم على أساس المسائل القطعية والظنية

في هذا الأسلوب، تطرح المسائل القطعية قبل المسائل الظنية المعتبرة؛ إذ إن هذا التقديم يعين على الوصول إلى الهدف النهائي من مرحلة التنظيم، -وهو الهدف النهائي لسائر مراحل الدفاع- وهو أن تجد المسائل قابلية القبول عند المخاطب.

أسلوب التنظيم على أساس أهمية المسائل

في هذا الأسلوب، يكون معيار التقدم والتأخر هو أهمية المسألة، فكلما كان للمسألة العقدية أهمية أكبر، كلما كان من الأفضل التعرض لذكرها وتقديمها، وكلما كانت المسألة أقل أهمية، كان من الأفضل تأخير طرحها.

والأساليب الأربعة التي ذكرناها يمكن تطبيقها في أغلب الأحيان؛ فالمسائل التي تقدم على أساس الترتيب المنطقي تكون عادة عقلية وقطعية وأهم من سائر المسائل. نعم، في بعض الموارد لا يمكن تطبيق هذه الأساليب الأربعة، فعلى سبيل المثال، قد يكون الموضوع النقلي أهم من موضوع آخر عقلي بل ويفيد القطع بشكل أشد. فالإمامة وإن كانت مبحثًا نقليًّا، أما بالنسبة إلى بعض المباحث العقلية كبحث الأسعار فهي تحظى بأهمية أكبر وتفيد القطع بشكل أشد.

أسلوب التنظيم على أساس حال المخاطب وشروط الزمان والمكان

إن التنظيم يمكن أن يؤدى على أساس حال المخاطب وشروط الزمان والمكان، ويراعى في هذا الأسلوب أبعاد مختلفة، منها حاجة المخاطب. ففي التنظيم يمكن تقديم المسائل التي يحتاج إليها المخاطب أكثر وتأخير المسائل غير الابتلائية.

ومنها فهم المخاطب، فتقدم المسائل السهلة والقريبة من فهم المخاطب، بينما تؤخر المسائل الأكثر تعقيدًا.

ولا بد في هذا الأسلوب من الالتفات إلى رعاية حال المخاطب في قبوله للمباحث وعدمه؛ حيث يقدم المتكلم المباحث الأكثر انسجامًا مع عقائد المخاطب. فعلى سبيل المثال، عند طرح المباحث المرتبطة بمعرفة الإنسان، فإنه يستحسن تقديم المفاهيم الدينية التي تدلّ على تكريمه ومكانته.

وعلى كل حال، فإن الأسلوب الأخير يضم أساليب فرعية أشير إلى بعضها في ما سبق. وإن استفدنا من هذا الأسلوب، فإن تنظيم المسائل العقدية سوف يختلف باختلاف ظروف الطرح والعرض.

الفصل الثالث

منهج الإثبات

في هذا الفصل سوف نبحث عن أساليب إثبات المسائل العقدية، لكن قبل الخوض في البحث عن هذه الأساليب، سوف نبحث عن مفهوم الإثبات، وهدفه، وفوائده وشروطه.

مفهوم الإثبات

لا يخفى أن الإثبات مشتق من مادة «ثبت»، ومعناها دوام الشيء، والاستمرار والإحكام[1]، والإثبات يقع مقابل النفي والسلب، والمثبت يقع مقابل المنفي[2].

ولا يخفى أنه يمكن إثبات أيّ قضية عن طريق إقامة الدليل عليها؛ لذا نجد أن القرآن الكريم يقول: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[3]، يعني أن كل من يعتقد أن كلامه صواب لا بد له من أن يقيم دليلًا على كلامه حتى يلاقيه المخاطب بالقبول.

---

(1) انظر: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج1، ص399؛ الجوهري، **الصحاح**، ج1، ص245؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص19.

(2) انظر: سجادي، **فرهنگ اصطلاحات علوم فلسفى كلامى**، ص26.

(3) سورة البقرة: الآية 111.

والمراد من الإثبات في علم الكلام هو أن يقدم المتكلم أدلة على العقائد التي استنبطها حتى تستقر هذه القضايا والمفاهيم في ذهن المخاطب[1].

هدف الإثبات وفوائده

في مرحلة الإثبات، هدف المتكلم إقامة الدليل على العقائد التي استنبطها والتي يصدق بها. ولا يخفى أنه لا بد له من ملاحظة حال المخاطب عند إقامة الدليل، ومن الطبيعي أنه عندما يبين المتكلم مفهوم مسألة محددة وعندما يفهم المخاطب المسألة مع أجزائها، فإنه سوف يسأل: ما هو الدليل على صدق هذه القضية وواقعيتها؟ هنا يقدم المتكلم دليله على صدق تلك القضية حتى يتلقاها المخاطب بالقبول، مع الالتفات إلى أن المتكلم يجب أن يراعي في دليله عقائد المخاطب ومبانيه وسائر الشروط الأخرى، وهكذا يتحقق هدف المتكلم في مرحلة الإثبات.

ولا يخفى أنه في هذه المرحلة سوف تظهر جهود المتكلم التي قام بها في مرحلة التبيين والتنظيم، وهذه إحدى فوائد مرحلة الإثبات، فالتبيين والتنظيم يهدفان إلى إعداد المخاطب للإيمان بالدين والعقائد الدينية، وهذا الهدف يتحقق في مرحلة الإثبات.

ومن فوائد الإثبات أيضًا هو أنه يعين على المرحلتين اللتين تليانه، وهما: مرحلة الردّ على الشبهات ومرحلة إبطال العقائد المعارضة؛ لأن الدليل الذي يقدمه المتكلم مثبتًا به قضية ما تكون له القدرة على ردّ الشبهات المرتبطة بهذه القضية وله القدرة على رد القضايا المناقضة لها.

ومن فوائد الإثبات أيضًا أن المتكلم يستطيع أن يثبت بالدليل ما وصل إليه من قضايا مستنبطة في مقام الثبوت، وبالتالي تصير القضايا المستدل

---

(1) انظر: برنجكار، **كلام وعقايد**، ص16.

عليها قابلة لأن يقرأها الناس والمجتمع العلمي ويحاكمونها، كما تكون الأدلة التي أقيمت على القضايا قابلة للمقارنة مع أدلة القضايا المعارضة.

شروط الإثبات

لا يخفى أن الهدف من مرحلة الإثبات هو قبول المخاطب للعقائد الدينية، ولتحقيق هذا الهدف لا بد للمتكلم من مراعاة شروط هذه المرحلة مع الالتفات إلى المتكلم والمخاطب وموضوع البحث والزمان والمكان، لذا سوف نشير إلى أهم هذه الشروط.

1 ـ شروط الإثبات مع الالتفات إلى الموضوع

إن إثبات أيّ قضية مع عدم الالتفات إلى موضوعها يضيّع على المتكلم هدفه، فعلى سبيل المثال، لو أردنا إثبات موضوع بواسطة العقل، لا تجدي الاستفادة من الدليل النقلي، وإن استفاد المتكلم من دليل نقلي كالقرآن أو السنة الشريفة، لإثبات وجود الله تعالى، فإنه سوف يقع في محذور الدور. كما أنه لو استفاد في مبحث الإمامة من الدليل العقلي فقط، فإنه سوف يواجه مشاكل عدة. وكذا لو كان المتكلم في صدد إثبات بعض الجزئيات، لكنه حصر استفادته بالطريق العقلي المحض، فإنه سوف لن يصل إلى هدفه، فالحاصل أنه في إثبات القضايا العقدية لا بد من الالتفات إلى موضوع القضية وماهيتها.

2 ـ شروط الإثبات مع الالتفات إلى المخاطب

من مقومات مقام الإثبات وجود مخاطب أو فرض وجوده، فكل متكلم يتصدى لإثبات قضية عقدية ما، فإنه لا بد له من وجود مخاطب حقيقي أو مفترض يريد أن يقنعه بما استنبطه من عقائد؛ لذا تعدّ معرفة المخاطب من أهم الأمور في مرحلة الإثبات والاستدلال. على سبيل المثال، فإن أحد مباني أهل السنة الكلامية والروائية هي عدالة الصحابة وحجية أقوالهم، فالمتكلم

السني عندما يخاطب جمهوره، فإنه يمكنه الاستفادة من رواية الصحابة بكل سهولة، أما لو خاطب جمهورًا شيعيًّا، فإنه لا يمكنه الاستفادة من هذه المباني، ولو استفاد منها فإنه لن يصل إلى هدفه، وكذلك المتكلم الشيعي يمكنه بكل سهولة الاستفادة من روايات أهل البيت (ع) مع جمهوره، لكنه لو خاطب جمهورًا سنيًّا، فإنه لا يمكنه الاستفادة من هذه الروايات.

3 ـ شروط الإثبات مع الالتفات إلى الزمان والمكان

إن شروط الزمان والمكان تارة تحث المتكلم على الاستفادة من المنهج العقلي فقط، وتارة تحثه على الاستفادة من المنهج النقلي فقط، وقد ذكرنا في بحث التبيين والتنظيم أن الزمان والمكان قد يكونان السبب في عدم تبيين موضوع محدد وتنظيمه في زمان ومكان محددين، أو أنه يبين وينظم بشكل مختلف. عندما يكون هذا الشرط دخيلًا في التبيين والتنظيم، فإنه بطريق أولى سوف يكون دخيلًا في الإثبات؛ لأن التبيين والتنظيم مقدمة ممهدة لمرحلة الإثبات، وهذا ما كان مشهورًا في مراحل علم الكلام المختلفة، فعلم الكلام الشيعي يستفيد من المنهج العقلي والنقلي، إلا أنه في المرحلة الثانية من حياة المعصومين (ع) أي من زمان الإمام الرضا (ع) إلى زمان الغيبة الصغرى غلب المنهج النقلي على علم الكلام. وبعد هذه المرحلة، اعتمدت المدرسة البغدادية غلب المنهج العقلي، وبسبب التواجد العلمي للمعتزلة اهتموا بإقامة الأدلة العقلية على أكثر المسائل العقدية. وبعدها، وبالتزامن مع انتشار الفلسفة استفاد متكلمو الحلة من المباحث الفلسفية لإثبات عقائدهم الدينية[1].

---

(1) انظر: الشيخ الصدوق، **الاعتقادات**؛ السيد المرتضى، **الملخص في أصول الدين**؛ الشيخ الطوسي، **الاقتصاد في ما يجب الاعتقاد**؛ العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**.

4 ـ شروط الإثبات مع الالتفات إلى المثبِت

يجب على من يريد إثبات العقائد الدينية أن يعرف نوع المسألة العقدية التي يريد أن يثبتها، وأن يكون ملمًّا بأساليب الإثبات والاستدلال العلمية. يجب أن يعلم المتكلم التوحيد والنبوة والأدلة العقلية التي تثبتها، ويجب أن يلتفت إلى أنه لا يمكن أن يُستدل عليها بالدليل النقلي... ويجب على المتكلم في مقام الإثبات أن يعرف مخاطبه ومعلوماته السابقة ومستواه العلمي. ودون معرفة ذلك، فإن المتكلم لن يحقق كامل هدفه من مرحلة الإثبات. هذا مضافًا إلى أنه يجب أن يكون المتكلم مطلعًا على أساليب الإثبات المختلفة والمناسبة لحال المخاطب ولموضوع البحث ولسائر شروط أساليب الإثبات.

أساليب الإثبات

في مبحث الحجّة في علم المنطق تتم دراسة الأدلة التي يمكن أن تثبت المقصود من حيث الصورة والمادة ـ وبشكل عام ـ تقسم الحجّة إلى أقسام ثلاثة: التمثيل والاستقراء والقياس، أما التمثيل والاستقراء الناقص، فلا اعتبار لهما، وأما الاستقراء التام، فإنه وإن كان معتبرًا، إلا أنه في أغلب الحالات غير قابل للتحصيل. بناء عليه، الدليل الوحيد المعتبر هو القياس، ويقسم القياس بدوره إلى قسمين أساسيين: الاقتراني والاستثنائي. كما ينقسم أيضًا إلى أقسام أخرى كقياس الخلف، والمساواة، والمضمر، والمركب وذو الحدين[1]. والقياس من حيث مادته ينقسم إلى أقسام خمسة: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر والمغالطة. ويعد البرهانُ القياسَ الوحيد المعتبر بين هذه الأقسام؛ إذ يتشكل من مقدمات يقينية، وهذه المقدمات اليقينية هي: البديهيات الأولية، والوجدانيات، والحدسيات، والحسيات، والتجريبيات والفطريات.

---

(1) انظر: خوانساری، **منطق صوری**، ج1، ص145ـ172.

وبناء عليه، يظهر أن القياس البرهاني هو الدليل المعتبر الذي بواسطته يثبت المطلوب.

ولقد دون أرسطو المنطق بعنوان أنه منهج للعلوم العقلية؛ لذا لا يمكن لعلم الكلام أن يعتمد على المنطق دائمًا؛ لأنه يجمع بين المنهجين العقلي والنقلي.

ولا يخفى أن البرهان المنطقي هو دليل تام، أما البرهان في علم الكلام فهو أعم من البرهان المستعمل في علم المنطق والفلسفة؛ حيث يستفاد من القرآن والأحاديث في علم الكلام كمقدمات للبرهان[1]. إلا أنه لا يستفاد منها في البرهان المنطقي والفلسفي. ومن جهة أخرى، فإن مساحة المسائل العقلية واليقينيات العقلية في علم الكلام أوسع منها في الفلسفة؛ لأن إدراكات العقل العملي في علم الكلام تعتبر من الأمور العقلية واليقينية أما في الفلسفة فهي تعتبر من المشهورات العملية التي تعد من موارد الجدل. وبناء عليه، يظهر التفارق بين البرهان الكلامي والبرهان الفلسفي فالأول أعم من الأخير.

ويمكن تقسيم أنواع الاستدلات الموجودة في الآيات الكريمة والروايات الشريفة والكتب الكلامية من حيث المادة والصورة. وسوف نشير إلى أهم هذه الأقسام في ما يأتي.

أنواع الدليل بلحاظ المقدمات

سندرس هذا العنوان على ضوء ما ذكر في القسم الثاني من هذا الكتاب.

---

(1) وقد عبّر في القرآن الكريم عن الوحي بالبرهان: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾ (سورة النساء: الآية 174).

الدليل المبتني على مقدمات العقل النظري

في هذا النوع من الأدلة، تستفاد المقدمات من العقل النظري، فالعقل النظري مصدر للاستنباط في مرحلة الاستنباط، وكذلك يستفاد منه في مرحلة إثبات المسائل العقدية. ولأن المتكلمين كلهم يقبلون معارف العقل النظري، فإن هذه المعرفة تُعدّ عندهم من أهم مبادئ البرهان في علم الكلام.

ويمكن أن تكون مباحث إثبات وجود الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية من مصاديق هذا النوع من الاستدلال. ولا بد من الإشارة إلى أننا سنذكر الفطرة مسامحة كدليل عقلي، وهذا شبيه بما ذكرناه في القسم الثاني من الكتاب.

الدليل المبتني على مقدمات العقل العملي

تُستمد المقدمات في هذا النوع من الأدلة من العقل العملي. ولا يخفى أنه لا يمكن مناقشة الأشاعرة والفلاسفة اعتمادًا على هذا النوع من الأول، لأن الأشاعرة لا يقبلون الحسن والقبح العقليين، والفلاسفة يعتبرونهما من المشهورات العامة ومن الأمور العقلائية لا من اليقينيات العقلية.

وأغلب الاستدلالات المرتبطة بالأفعال الإلهية والعدل الإلهي هي من هذا النوع[1]. وكذللك يستفاد من هذا النوع من الأدلة في المباحث الأخرى، فعلى سبيل المثال، في إثبات أفضلية الإمام يقال: إن لم يكن الإمام هو الأفضل أو يساوي الآخرين، فسيكون تنصيبه إمامًا ترجيحًا بلا مرجح وهو قبيح، وإن كان الإمام أقل من الآخرين، فإن تنصيبه سيكون ترجيحًا للمرجوح وهو قبيح[2].

---

(1) علي سبيل المثال انظر: العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص319؛ الفاضل المقداد، **الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد**، ص76.

(2) انظر: العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص366.

الدليل المبتني على النقل

والمراد من النقل هو القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهما الدليلان الوحيدان اللذان يمكن أن يستفيد منهما عموم المسلمين، نعم، يمكن لأتباع المذاهب الأخرى الاستفادة من كتبهم المقدسة، واستخدامها كأدلة على مدّعاهم.

في المباحث التي لا حكم للعقل فيها لا سبيل لإثبات المسألة العقدية إلا عن طريق النقل، كما في جزئيات مبحث المعاد، وفي المباحث التي يمكن الاستفادة فيها من الأدلة العقلية، فإن الأدلة تكون مفيدة فيها. فعلى سبيل المثال، العلامة الحلي الذي لا يقول بجواز خلف الوعيد، على خلاف المعتزلة، في إثبات مبحث جواز العفو عن العاصي الذي لم يتب يستدل بالآية: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1]؛ لأنه يستفاد من الآية أن الله تعالى يمكن أن يغفر أي معصية إلا معصية الشرك بالله تعالى، وهنا الحديث عن غفران ذنب الذي لم يتب من ذنبه؛ لأنه لو كان المراد من الذنب هو الذي لحقته التوبة، فإن الآية سوف تتعارض مع أمر مسلّم وهو أن توبة المشركين سوف تقبل وإسلامهم كذلك سوف يقبل[2].

ولقد استفاد المتكلمون الإماميون من الآيات الكريمة والسنة الشريفة كحديث الإنذار، لإثبات ولاية أمير المؤمنين (ع). هذا إلى جانب استفادتهم من الأدلة العقلية[3].

أنواع الدليل من حيث الشكل والصورة

في أساليب الإثبات التي سوف نذكرها بعد هذا الأسلوب، سوف يستفاد من العقل النظري والعملي ومن النقل، مع الالتفات إلى أن نوع الاستفادة من هذه المصادر سوف يكون مختلفًا، وهنا نشير إلى بعض تلك الأساليب.

---

(1) سورة النساء: الآية 48.

(2) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص416.

(3) انظر: الصدر نفسه، ص367.

الإثبات عن طريق برهان الخلف

إن برهان الخلف هو نوع من أساليب الإثبات غير المباشر. ولأجل إثبات قضية صادقة في هذا النوع من البراهين يجب أن نثبت أولًا أن نقيض هذه القضية كاذبة، والنقطة الأساسية من إبطال نقيض المطلوب صدق القضية المطلوبة هي أنه يستحيل أن يكذب النقيضان معًا؛ لأن ارتفاع النقيضين محال. وبناء عليه، من خلال إبطال نقيض أي قضية يثبت صدق هذه القضية، وقد ورد في القرآن الكريم والروايات الشريفة نماذج من هذا الأسلوب، منها: الآية الشريفة ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1]، فبرهان الخلف في هذه الآية يمكن بيانه على الشكل الآتي:

نفرض أن للعالم آله متعددة.

يجب أن نفرض أنّ بين هذه الآلهة اختلافًا ذاتيًا وتباينًا حقيقيًا، وإلا لم يكونوا أكثر من إله.

إن التباين في الحقيقة والذات يستلزم أن تكون تدابير هذه الآلهة مختلفة ومتباينة.

اختلافها في التدبير يؤدي إلى أن يفسد تدبير أحدهم تدبير الآخر، فتفسد السماء والأرض.

النظام الجاري في العالم هو نظام واحد ذو أجزاء مترابطة وهادفة، ولا فساد في هذا النظام.

النتيجة: إن الفرض باطل، وبالتالي نقيضه صادق، يعني أنه لا إله لهذا العالم إلا الله الواحد القهار[2].

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 22.

(2) نموذج آخر من القرآن الكريم وهو المذكور في سورة النساء: الآية 82: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾؛ وفي سورة المؤمنون: الآية 91: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾.

وإليك نموذجًا آخر لهذا الأسلوب، وهو جواب أمير المؤمنين (ع) عن شبهة مرتبطة بالقضاء والقدر، فقد ورد في الرواية:

«دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين (ع) فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين (ع): أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدر. فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال (ع): مهلا يا شيخ، لعلك تظن قضاء حتمًا وقدرًا لازمًا، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيءٍ لائمة ولا لمحسنٍ محمدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب والمذنب أولى بالإحسان من المحسن»[1].

فالإمام (ع) فرض أن القضاء والقدر حتميان وأنه ليس للإنسان أي أثر في أعماله، ثم ذكر (ع) لوازم هذا الفرض وبيّن بطلانها للمخاطب، فأثبت نقيض الفرض وهو أن القضاء والقدر ليسا حتميين وأن الإنسان مختار في أعماله صادق.

الإثبات عن طريق القياس ذي الحدين

القياس ذو الحدين هو نوع من القياس المركب والمضاعف ويتألف من قياسين ينتجان نتيجة واحدة. في هذا القياس يقال إن الأمر دائر مدار مسألتين كل منهما تحصّل المطلوب[2].

وتعدّ مناظرة الإمام الصادق (ع) مع عبد الله بن نافع الأزرق وهو من الخوارج حول إثبات إيمان أمير المؤمنين (ع) نموذجًا من هذا النوع من الأقيسة، فقد ورد في الرواية:

---

(1) الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص381.

(2) انظر: خوانسارى، **منطق صورى**، ج2، ص180.

«فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) مَا تَقُولُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ [أي حديث خيبر]؟ فَقَالَ: هُوَ حَقٌّ لَا شَكَّ فِيهِ؛ ولَكِنْ أَحْدَثَ الْكُفْرَ بَعْدُ، فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (ع): ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ (عَزَّ وجَلَّ) أَحَبَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ يَوْمَ أَحَبَّهُ وهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَقْتُلُ أَهْلَ النَّهْرَوَانِ أَمْ لَمْ يَعْلَمْ؟ قَالَ ابْنُ نَافِعٍ: أَعِدْ عَلَيَّ، فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (ع): أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ أَحَبَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ يَوْمَ أَحَبَّهُ وهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَقْتُلُ أَهْلَ النَّهْرَوَانِ أَمْ لَمْ يَعْلَمْ؟ قَالَ: إِنْ قُلْتَ لَا كَفَرْتَ، قَالَ: فَقَالَ قَدْ عَلِمَ، قَالَ: فَأَحَبَّهُ اللَّهُ عَلَى أَنْ يَعْمَلَ بِطَاعَتِهِ أَوْ عَلَى أَنْ يَعْمَلَ بِمَعْصِيَتِهِ، فَقَالَ: عَلَى أَنْ يَعْمَلَ بِطَاعَتِهِ، فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (ع): فَقُمْ مَخْصُوماً، فَقَامَ وهُوَ يَقُولُ: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»[1].

الإثبات عن طريق اللوازم والآثار

كما ذكرنا أنه في كل إثبات يجب على المتكلم أن يلحظ شروطًا محددة حتى يمكنه الاستفادة من الأسلوب المناسب لإثبات المسائل العقدية، وأسهل طريق لإثبات المسائل العقدية لعامة الناس هو عن طريق بيان الآثار الملموسة.

ففي الرواية يسأل زنديق الإمام الرضا (ع):

«قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع): إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي ولَمْ يُمْكِنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ ولَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ والطُّولِ ودَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وجَرِّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِياً فَأَقْرَرْتُ بِهِ مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوَرَانِ الْفَلَكِ بِقُدْرَتِهِ وإِنْشَاءِ السَّحَابِ وتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ ومَجْرَى الشَّمْسِ

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج8، ص349، ح548.

والْقَمَرِ والنُّجُومِ وغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُبَيِّنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدِّرًا ومُنْشِئًا»[1].

فقد ظهر كيف أثبت وجود الله تعالى عن طريق آثاره، وهذا ما يقال له البرهان الإني.

الإثبات عن طريق الفوائد والوظائف

يستفاد في بعض الأحيان من الوظائف المنحصرة بشخص واحد إثبات ضرورة وجود ذلك الشخص كما في إثبات ضرورة وجود النبي، وقد استفاد المتكلمون من هذا الأسلوب لإثبات النبوة العامة وضرورة وجود النبي، فهم أثبتوا أولاً أن النبوة متعلَّقُ اللطف الإلهي عن طريق ذكر فوائد النبي، ثم أثبتوا ضرورة وجود النبي عن طريق برهان اللطف. وقد ذكر المحقق الطوسي والعلامة الحلي إحدى عشرة فائدة لوجود النبي[2].

وفي الوقت الراهن تتجه القراءات والدراسات الدينية نحو معرفة الوظائف وتقديم النظريات المختلفة حولها[3]. ويبدو أن صرف وجود وظيفة أو عدم وجودها ليس دليلًا على صحة مبحث ما؛ بل إن وجودها ضمن شروط محددة يمكن أن يعدّ جزءًا من الاستدلال، وقد ورد الحديث عن هذا في استدلالات المتكلمين. هذا بغضِّ النظر عن وجود أدلة أخرى لإثبات صحة المبحث.

الإثبات عن طريق التنبيه والتذكير بالفطرة والأمور الوجدانية

يعد الإرجاع إلى الفطرة والوجدان من أحد أساليب إثبات المسائل العقدية، فكل إنسان يولد على فطرة التوحيد الطاهرة، وهذه الفطريات

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص78.

(2) انظر: العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص346.

(3) انظر: سبحاني، **مدخل مسايل جديد كلامى**، ج3، ص171،؛ خسروپناه، **كلام جديد**، ص246.

موجودة في كل إنسان، فإن قال أحدهم أنه لا يجد هذا الأمر الفطري في نفسه، فإنه يكون غافلًا عنه لا جاهلًا؛ لذا فهو يحتاج إلى التنبيه والتذكير. ومن خصائص الأمور الفطرية قابليتها للتجربة الداخلية، وإن رجعنا إلى أنفسنا لوجدنا هذه الأمور الفطرية. نعم، قد يغفل الإنسان في بعض الأحيان عن هذه الأمور وتلهيه عنها مشاغل الحياة، فيحتاج إلى هزة روحية جديدة حتى يتذكر تلك المسائل الفطرية من جديد، وقد استخدم القرآن في موارد عدة أسلوب الإرجاع إلى الفطرة حتى يستيقظ الإنسان المخاطب من غفلته ويعود إلى وجدانه ليرى الحقائق ويصدق بها: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾[1].

وثمة نموذج واضح على هذا الأسلوب من الإثبات وهو جواب الإمام الصادق (ع) على من طرح شبهة حول وجود الله جل وعلا، حيث كان ذلك المشتَبه متحيرًا وأراد الإمام (ع) هدايته إلى الله تعالى، فقد ورد في الرواية:

«قال (ع) له: يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال (ع): فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئًا من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ فقال: نعم، قال الصادق (ع): فذاك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث و...»[2].

فالإمام الصادق (ع) في هذه الرواية بيّن لمخاطبه كيف أن حجاب الغفلة يُكشَف في مواطن الخطر، فيعود الإنسان إلى فطرته التي غفل عنها. ويمكن

---

(1) سورة الزمر: الآية 38؛ وكذلك انظر: سورة الأنعام: الآيتان 63-64؛ سورة العنكبوت: الآيتان 61-64؛ سورة لقمان: الآيتان 25-26 و31-32؛ سورة الروم: الآيتان 33-35 وغيرها من الآيات.

(2) الشيخ الصدوق، التوحيد، ص231.

الإرجاع إلى الوجدان في مقام رد الشبهات في بحث الجبر والاختيار والقضاء والقدر. نعم، إن هذا الأسلوب ليس أسلوبًا عقليًّا، حيث يقنع المخاطب بعد ترتيب المقدمات؛ بل إن المتكلم يرجع المخاطب إلى ما يمتلكه. والحاصل أن المتكلم يهمه مشاركة المخاطب، وهذا الطريق يوصل إلى المطلوب بشرط أن لا يكون المخاطب معاندًا.

الفصل الرابع

منهج الإجابة على الشبهات العقدية

لا يخفى أن لمعرفة الشبهات والردّ عليها أهمية خاصة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والعقل، ولا يمكن إنكار هذه الأهمية. ويطلق الدفاع -بالمعنى العام للكلمة- على هذا العمل؛ لذا ترى المتكلمين أولوا هذا الجانب من الدفاع عناية خاصة، وألّفوا العديد من الكتب في رد شبهات المخالفين، لكن الأمر الأهم الذي قل الحديث عنه هو منهج الرد على الشبهات.

لا يخفى أن لدينا نصوصًا كثيرة يمكن أن نستخرج منها الأصول والقواعد والأساليب المرتبطة بالإجابة على الشبهات، وسنسعى في هذا الفصل إلى استنباط هذه الأساليب من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ومن العقل.

لكن قبل الغوص في خضمّ هذا المبحث، لا بد من التعرض لمفهوم الشبهة، وارتباط الشبهة بالشك والسؤال، والهدف من الإجابة على الشبهات وفوائدها، وشروط المجيب.

مفهوم الشبهة والألفاظ المرتبطة بها

الشبهة أصلها من مادة «شبه»، وهي في الأصل بمعنى تشابه شيء وتشاكله مع .أشياء أخر، وهذا التشابه يمكن أن يكون في الذاتيات أو في

الأوصاف. ولازم التشابه هو عدم التمييز بين الأشياء بحيث يصير تشخيص كل منها مشكلا[1].

تستعمل الشبهة في النصوص الدينية في الموارد التي يشكل التمييز فيها بين الحق والباطل، ومنشأ هذا الاستعمال هو أن الباطل يظهر بشكل يشبه الحق. ومما يشير إلى هذه المسألة هو قول أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة:

«إنما سميت الشبهة شبهة؛ لأنها تشبه الحق»[2].

فمع الالتفات إلى ما ذكر أعلاه يمكن بيان الشبهة بهذا التعريف:

«إيراد شبهة ما هو عبارة عن إظهار الأدلة الفاسدة والباطلة بمظهر الأدلة الحقة، وكذلك العكس».

يمكن الاستنتاج من هذا التعريف أن مقومات الشبهة أمران:

الأول إظهار الحق؛ فإن كان المبحث واضح البطلان، فإنه لا يمكن تسميته بالشبهة؛ لأنه في هذه الحالة لا يوجد شبه بين الحق والباطل فلا يحصل الالتباس وعدم التمييز.

الثاني الاستدلال؛ فإن كان المدعى بلا دليل، فإنه لا يمكن أن يسمى شبهة؛ لأن كل دعوى بلا دليل تكون واضحة البطلان.

وتوجد قيود أخرى منها: الإشكال في فهم ما يسبب الشبهة وعدم وجود دليل قطعي على مضمونها وسوء نية ملقيها[3].

لكن هذه القيود غير موجودة في كل الشبهات؛ لذا لا يمكن عدّها من مقومات الشبهة.

---

(1) انظر: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص477؛ الراغب الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، ص245؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج13، ص503؛ الطريحي، **مجمع البحرين**، ج1، ص479.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 38.

(3) المصدر نفسه.

الفرق بين مفهوم الشك ومفهوم الشبهة

تارة يستعمل الشك مكان الشبهة وأخرى بالعكس. لكنهما متفاوتان اصطلاحًا وإن كان بينهما ارتباط معنوي.

فالشك في اللغة معناه التداخل[1]. والمحققون من أهل اللغة يرون أنه ما يقع مقابل اليقين أو ما هو خلاف اليقين[2].

وفي مورد وجه تسمية حالة عدم اليقين بالشك ذكر ابن فارس:

«ومن هذا الباب الشك، الذي هو خلاف اليقين، إنما سمي بذلك لأن الشاك كأنه شُك له الأمران في مشك واحد، وهو لا يتيقن واحدًا منهما، فمن ذلك اشتقاق الشك»[3].

بناء عليه، إن الشك حالة داخلية روحية عارضة على الإنسان، وهي عدم اليقين نفسهُ. وقد أشرنا إلى أن الشبهة هي بمعنى التشابه بين شيئين أو أكثر وهي مرتبطة بأمور واقعية، ولازم هذه الشبهة إيجاد حالة عدم التمييز عند الإنسان.

ويمكن أن تكون الشبهة أحد عوامل وأسباب الشك، فإن واجه شخص ما الشبهة بدليل ضعيف، فإنه سوف يقع أسير الشك. كما أن من شك في مسألة ما وإن أقدم على العمل على طبق وأظهر شكه في قالب دليل، فإنه يظهر شكه الداخلي بصورة شبهة.

وثمة فرق آخر بين الشك والشبهة، هو أن ظهور الشك قد يكون غير

---

(1) شكّ: الشين والكاف أصل واحد مشتق بعضه من بعض، وهو يدل على التداخل (أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص502).

(2) انظر: المصدر نفسه، ص502؛ المقري الفيومي، **المصباح المنير**، حرف الشين؛ حسن مصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج6، ص105.

(3) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص502.

إرادي، أما إلقاء الشبهة، فهو أمر اختياري وعبارة عن إظهار الاستدلالات الخاطئة بلباس الحق، أو إظهار الحق على هيئة الباطل.

وفي بعض الروايات استعمل الشك والشبهة كقسيمين. فقد ورد عن الإمام أمير المؤمنين (ع) أنه قال:

«بني الكفر على أربع دعائم: الفسق والغلو والشك والشبهة...»[1].

مفهوم السؤال وفرقه عن الشبهة

المعنى اللغوي للسؤال هو مطلق الطلب والاستدعاء[2]، أما في المباحث العلمية، فهو عبارة عن طلب الإجابة عن مسألة ما.

ويعدّ السؤال من أحد أهم وسائل الرشد العلمي والفكر البشري، ولا يخفى أن السائل يسعى للسير من المجهولات إلى المعلومات. ويعتبر السؤال وسيلة لأجل الوصول إلى المعرفة والكشف عن الحقيقة؛ لذا فإن السائل لا يسعى إلى تزيين الباطل عبر مزجه بالحق ولا أن يظهر الباطل حقًا أو أن يلبس الباطل بالحق، فهدف السائل ليس إيجاد الشك والتردد عند المخاطب. أما من يفتعل الشبهة، فإنه يسعى لإيجاد الشك والتردد في عقائد المخاطب الدينية. في الشبهة، يظهر الباطل بشكل عمدي، وملقي الشبهة يسعى عبر مزجه الحق بالباطل أن ينقل كلامه الباطل إلى الآخرين عبر تزيينه بلباس الحق. بناء عليه، يظهر أن بين الشبهة والسؤال فرقًا واضحًا، لذا ترى الإسلام يقبل الأسئلة ويدعو الجميع إلى السؤال، فقد وردت في القرآن الكريم ما يشير إلى هذه الفكرة في آيتين: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]. كما إنّه في روايات أهل البيت (ع) تكررت الإشارة إلى هذه

(1) الكليني، **الكافي**، ج2،ص 393، ح1.

(2) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص124؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ج2، ص327.

(3) سورة النحل: الآية 43، سورة الأنبياء: الآية 7.

الفكرة بشكل واضح[1]، حتى عدّ الإمام الصادق (ع) عدم السؤال علامة على هلاك الناس، حيث ورد عنه (ع):

«إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون»[2].

كما ورد النهي في النصوص الدينية عن إلقاء الشبهات[3].

وموضوع هذا البحث هو منهج الإجابة على الشبهات العقدية، وقد مر العديد من أساليب الرد على الشبهات العقدية وأمثلة تنفع في الإجابة على الأسئلة العقدية.

هدف الجواب على الشبهات وفوائده

هدف الإجابة على الشبهات العقدية الأصلي هو منع العقائد الإسلامية من التزلزل والمحافظة عليها وإزالة موانع قبولها من أذهان عامة الناس.

وبغض النظر عن الهدف، فثمة فوائد عدة مترتبة على الإجابة على الشبهات العقدية، منها أنه عندما يجاب عن شبهة عقدية، فإنه يبين للناس جديدة لهذا المسألة العقدية، فتزداد هذه المسالة وضوحًا عند المخاطب. كما إنّ المتكلم يمكن له في مقام الإجابة على الشبهة أن ذكر استدلالات جديدة على المسألة العقدية. وهذا ما حدث في الجواب على شبهة ابن كمونة في تاريخ الكلام الإسلامي.

ومنها أنه عندما ترد شبهة على مسألة ما، قد تسلط هذه الشبهة النظرة على تلك المسألة التي لم تكن تحظى بتوجه المتكلمين والناس، فتزداد المباحث الكلامية الجديدة.

ومنها تقوية ذهن المتكلم قدرته على الإجابة عن شبهات متشابهة.

---

(1) انظر: الكليني، **الكافي**، ج1، ص40 و41؛**نهج البلاغة**، الخطبة 189؛ابن شعبة الحراني، **تحف العقول**، ص41؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج1، ص224 و...

(2) الكليني، **الكافي**، ج1، ص40، ح2.

(3) انظر: سورة آل عمران: الآية 7؛**نهج البلاغة**، الرسالة 331 و65.

شروط الردّ على الشبهة

أ ـ شروط الردّ على الشبهة بلحاظ الرادِّ

1 ـ معرفة العقائد الدينية: أول شرط للردّ على الشبهات العقدية هو معرفة المتكلم الكاملة بالعقائد الدينية، فالمعرفة العميقة بالعقائد الدينية تمنع عقائد المتكلم وأفكاره من التزلزل عندما يواجه الشبهات، فقد يواجه المتكلم شبهات صعبة، فإن لم يكن عميق المعرفة بالعقائد الدينية، يحتمل أن يرتكب أخطاء عدة. وقد ورد عن الإمام الصادق (ع) في إحدى كلماته أنه قال:

«لا خير في من لا يتفقه من أصحابنا إن الرجل منهم إذا لم يستغن بفقهه احتاج إليهم فإذا احتاج إليهم أدخلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم»[1].

ومن جهة أخرى، إن معرفة العقائد الدينية سبب لأن يلتفت المتكلم إلى المسائل العقدية الأخرى وهو يرد الشبهة، فلا يخدش برده مسألة عقدية أخرى أو مباحث وأحولًا مرتبطة بمسائل أخرى.

2 ـ التخصص في المجال الذي تندرج تحته الشبهة: إن المتكلم غير الملم بمجموعة العقائد الدينية يجب أن يكون متخصصًا في الموضوع الذي تندرج تحته الشبهة، وتدل بعض الروايات في المصادر الحديثية على اهتمام الأئمة (ع) بالتخصص في مجال رد الشبهات[2].

3 ـ الخبرة بمحتوى الشبهة: إن الفهم الصحيح للشبهة يعد مقدمة للجواب الصحيح، ويحتاج فهم الشبهة إلى فهم مصطلحاتها وموضوعها والأسس التي تبتني عليها ونوع الاستدلال المستخدم فيها والمسائل

---

(1) الكليني، **الكافي**، ص33، ح 6.

(2) انظر: الكليني، **الكافي**، ج1، ص171،ح4؛ الشيخ المفيد، **الإرشاد**، ج2، ص194؛ الكشي، **رجال الكشي**، ج2، ص554، 44.

المرتبطة بها، ولا يخفى أن معرفة أساس الشبهة والجو الذي تدور فيه وآثار الشبهة له أثر في فهم الشبهة.

4 ـ **القدرة على استخدام أساليب الرد والإجابة**: إن أساليب الردّ على الشبهات العقدية مختلفة ومتعددة، ومع الالتفات إلى نوع الشبهة، وشروط المخاطب وجو الشبهة و... يمكن استخدام أساليب متعددة، ويجب أن يكون المتكلم خبيرًا بكل تلكَ الأساليب حتى يمكنه اختيار الأسلوب المناسب لرد الشبهة. وفي ما يأتي سوف نشير إلى بعض تلك الأساليب.

5 ـ **امتلاك مهارة المناظرة والتحاور**: من شروط الردّ على الشبهات العقدية هو مهارة المناظرة، وهذه المهارة تجعل المتكلم قادرًا على الرد والإجابة بأفضل طرق المناظرة، وتمكنه من غلبة الخصم إن راعى آدابها، هذا الشرط هو أحد الأمور التي دفعت الإمام الصادق (ع) إلى منع أحد أصحابه من المناظرة والمخالفين، وإلى حث آخرين على المناظرة.

ب ـ شروط الردّ على الشبهة بلحاظ المخاطب

1 ـ **مراعاة مستوى المخاطب**: من أهم شروط الردّ على الشبهة معرفة مستوى المخاطب العملي والروحي ومعرفة الأوضاع الثقافية والاجتماعية، والالتفات إليها، فيمكن لجواب ما في زمان محدد ولأفراد محددين أن يزيل شبهة ويردها، ويكون هذا الجواب نفسه في زمان آخر ولأفراد آخرين غير قادر على رد تلك الشبهة. يجب على المتكلم المتصدي لرد الشبهات أن يرد الشبهة بحيث يناسب رده مستوى المخاطب العلمي، فيمكن للمخاطب أن يفهم الرد، وإلا قد يؤثر كلامه سلبًا فبدلًا من أن يرد الشبهة تراه إما يؤكدها في ذهن المخاطب، وإما يكون رده أضعف من الشبهة فلا يؤثر في رفعها. ولا يخفى أن سيرة أهل البيت (ع) تدلنا على أنهم كانوا (ع) يهتمون بمراعاة مستوى المخاطب واستعداده.

2 ـ **احترام المخاطب**: الهدف من رد الشبهة هو الدفاع عن الدين وإصلاح

فكر المخاطب؛ لذا لأجل تحقيق هذا الهدف يجب على المتكلم المتصدي لرد الشبهات أن يحترم مخاطبيه، فاحترام المخاطب غالبًا ما يوجد ارتباطا عاطفيًا روحيًّا يكون له أثر مهم في قبول الاستدلال ورد الشبهة. وفي المقابل إن قلة احترام المخاطب تؤجج التصرف غير المنطقي عند المخاطب ويوقع المتكلم في مشاكل هو في غنى عنها. إن أهل البيت (ع) كانوا عندما يجيبون يحترمون مخاطبيهم حتى وإن كانوا كفارًا أو مشركين. ويؤيد هذه الفكرة جملة من الروايات في المصادر الحديثية، كما الرواية التي تظهر احترام الإمام الصادق (ع) لذلك الزنديق المصري، حيث قال (ع) له:«يا أخا أهل مصر»[1].

3 ـ **الحذر من إهانة مقدسات المخاطب**: في مجال رد الشبهات، يجب الابتعاد عما يسبب العداوة والحذر عند الطرف المقابل. وما يوجد هذه المخاطر هو إهانة مقدسات الطرف المقابل، وقد ورد في القرآن الكريم النهي عن هذا الفعل حيث قال عز من قائل: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[2].

4 ـ ولمن يريد استخدام الاستدلال والمنطق لرد الشبهات يجب أن يؤدي مهمته في جو علمي منطقي، وإلا فإنه في ظل العداوة لا مجال للدليل والمنطق، ولا يصل المتكلم إلى هدفه.

ت ـ شروط الإجابة على الشبهة مع الالتفات إلى الزمان والمكان

قد توجد شبهة يمكن طرحها في مكان وزمان خاصين ولا يمكن طرحها في العلن، وكيفما كان. في هذه الحالة، يجب مراعاة شروط الزمان والمكان، فإذا كان المجتمع يعظم المسائل العقلية وطُرحت الشبهة مراعية لهذه الحالة وعرضت لأول مرة، أو عرضت بتقرير جديد مع الالتفات إلى

---

(1) انظر: الكليني، **الكافي**، ج1، ص73.

(2) سورة الأنعام: الآية 108.

حال المجتمع، فمن الطبيعي أنه إن اعتمد المتكلم في مقام رد هذه الشبهة في هذا المكان والزمان المحددين على المنهج النقلي، فإنه لن يصل إلى هدفه. كذلك إذا توجه المجتمع ينسجم مع التجريبيات وكان تقرير الشبهة ينسجم مع التجريبيات، فإن لم يلتفت المتكلم في رده إلى هذه المسألة فإنه لن يحقق هدفه.

ث ـ شروط الردّ على الشبهة بلحاظ الموضوع

لا يخفى أن كل شبهة تدور حول موضوع محدد. وبالتالي فإن ردّ تلك الشبهة لا يمكن أن يثمر إن لم يؤخذ بالاعتبار موضوع الشبهة وأجزاؤه وشروطه، وإن بعض الموضوعات تتوقف على سلسلة من الأصول الموضوعة والمباني والمقدمات، فإن لم تُراع في مقام الإجابة، ولم يلتفت إلى نقد هذه المباني، فإن الإجابة لن تثمر. ومن جهة أخرى، بعض الموضوعات يستدل عليها أو تُنقد اعتمادًا على المنهج العقلي؛ لذا بدون الالتفات إلى نوع الموضوع ومنهج البحث فيه، فإن الرد على الشبهة سوف يكون عقيمًا.

أساليب ردّ الشبهات

في بحث أساليب رد الشبهات، سوف نعنى بشكل كبير بأنواع الإجابة من حيث الشكل، وسوف نعتني بتلك الأساليب التي لها جانب أكبر من الأهمية؛ لذا فإننا لن نتعرض لذكر أنواع الإجابات المعتمدة على المادة والمحتوى أي التي تستفيد من العقل النظري والعملي والقرآن الكريم والأحاديث الشريفة والفطريات، وسوف نكتفي بما سوف نذكره.

1 ـ ردّ الشبهة بالاعتماد على مباني ملقي الشبهة أو النقاط المشتركة

لا بد في كل حوار أو تبادل فكري ـومنه الرد على شبهة كلاميةـ من الانطلاق من نقطة مشتركة بين الطرفين، وبعبارة أخرى: يجب أن يبدأ

المتكلم بالرد على الشبهة العقدية انطلاقًا من فكرة أو من مبنى يقبله الطرف الآخر، ولا يخفى أن هذا المبنى المشترط يختلف باختلاف الشبهات، وإن كان الغالب أن تكون النقطة المشترطة هي من القضايا البديهية والوجدانية. وقد اعتمد القرآن الكريم هذه الطريقة وعندما يبدأ بمعالجة فكرة ضمن حوار، فإنه يؤكد على المبنى المشترط، فقد ورد في سورة آل عمران أن الله تعالى خاطب نبيه (ص): ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[1]. كما ورد في آية أخرى التوصية بالجدال بالأحسن الذي من مصاديقه البدء بالنقاط المشتركة، حيث قال عز من قائل: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[2].

ويلاحظ في آيات أخرى من القرآن الكريم أنه في مقام مواجهة الشبهة أن الجواب يبدأ من نقطة مشتركة بين الطرفين، فقد ورد في سورة البقرة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[3]. ففي هذه الآية، لا تجانس بين عقائد هؤلاء وعقائد المسلمين؛ لذا ترى القرآن الكريم طرح النقاط الفكرية المشتركة مثل: المجانين لا يتبعون، والتبعية هي لمنشأ الهداية والخير.

2 ـ ردّ الشبهة بأسلوب تبيين الاصطلاحات

تارة تنشأ الشبهة بسبب الجهل بالمعنى الحقيقي لمصطلح ما، وفي هذه الموارد يجب أن يتمركز أسلوب الرد على الشبهة عن طريق بيان معنى ذلك المصطلح. وفي الواقع، إن بيان المعنى الحقيقي للمصطلحات في هذه الموارد يشكل ردًّا على الشبهة، وهذا ما نراه في جواب الإمام الصادق (ع)

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) سورة العنكبوت: الآية 46.

(3) سورة البقرة: الآية 170.

على سؤال زنديق، حيث ورد في الرواية:

«قال: ألست تقول: يقول الله تعالى: ادعوني أستجب لكم[1]، وقد نرى المضطر يدعوه فلا يجاب له، والمظلوم يستنصره على عدوه فلا ينصره؟ قال: ويحك ما يدعوه أحد إلا استجاب له، أما الظالم فدعاؤه مردود إلى أن يتوب إليه، وأما المحق فإنه إذا دعاه استجاب له، وصرف عنه البلاء من حيث لا يعلمه...»[2] [3].

3 ـ ردّ على الشبهة عن طريق طرح السؤال

أحد الأساليب المهمة والمؤثرة في الإجابة على الشبهة هي الاستفادة من أسلوب طرح السؤال، في هذا الأسلوب، المتكلم المتصدي للجواب بدلًا من أن يبين المسألة ويستدل عليها، فإنه يطرح سؤالًا أو أسئلة عدة بحيث يتحول من الموقع الدفاعي إلى الموقع الهجومي. إن الاستفادة من طريقة السؤال هي في الواقع إلغاء للمبحث بصورة غير مباشرة، ولها تأثير كبير في فهم المخاطب للمبحث وتلقيه إياه. عندما يطرح المبحث بصورة قطعية من المتكلم، فإن المخاطب لا يقبل المبحث مباشرة وبلا روية، أما عندما يطرح المبحث نفسه في قالب سؤال، ويتعطش المخاطب من كل قلبه لمعرفة الجواب، يرى المخاطب أن هذا المبحث بمثابة محصول فكري له، ويتوجه إليه بأهمية وانجذاب. وهذا الأسلوب قد استخدمه القرآن الكريم في موارد متعددة، منها: في سورة الصافات حيث استفاد النبي إبراهيم (ع) من طريقة طرح السؤال لمواجهة المشركين، فقد ورد فيها أنه قال: ﴿ قَالَ أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ﴾[4]. وفي هذه السورة نفسها ورد خطاب الله تعالى إلى

---

(1) سورة غافر: الآية 60.

(2) الطبرسي، **الاحتجاج**، ج2، ص228.

(3) وثمة نماذج أخرى في الروايات، فانظر: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص177، الشيخ الصدوق، **علل الشرائع**، ص85، العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج4، ص5.

(4) سورة الصافات: الآية 95.

نبيه يونس (ع) حيث قال عز من قائل: ﴿ فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَلِرَبِّكَ ٱلۡبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلۡبَنُونَ أَمۡ خَلَقۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثٗا وَهُمۡ شَٰهِدُونَ ﴾

وقد استفاد أهل البيت (ع) من هذا الأسلوب أيضًا، فمما ورد عنهم (ع) ما جرى مع الإمام أمير المؤمنين (ع)، حيث ورد في الرواية:

«وفد الأسقف النجراني على عمر بن الخطاب لأجل دفع الجزية فدعاه عمر إلى الاسلام، فقال له الأسقف: أنتم تقولون: إن لله جنة عرضها السماوات والأرض فأين تكون النار؟ قال: فسكت عمر ولم يرد جوابًا قال: فقال له الجماعة الحاضرون: أجبه يا أمير المؤمنين حتى لا يطعن في الإسلام قال: فأطرق خجلًا من الجماعة الحاضرين ساعة لايرد جوابًا، فإذا بباب المسجد رجل قد سده بمنكبيه، فتأملوه وإذا به عيبة علم النبوة علي بن أبي طالب (ع) قد دخل، قال فضج الناس عند رؤيته. قال: فقال عمر بن الخطاب والجماعة على أقدامهم وقال: يا مولاي أين كنت عن هذا الأسقف الذي قد علانا منه الكلام؟ أخبره يا مولاي بالعجل إنه يريد الإسلام، فأنت البدر التمام ومصباح الظلام، وابن عم رسول الأنام، فقال الإمام (ع): ما تقول يا أسقف؟ قال: يا فتى أنتم تقولون: إن الجنة عرضها السماوات والأرض، فأين تكون النار؟ قال له الإمام (ع): إذا جاء الليل أين يكون النهار؟»[1].

وقد استفادت السيدة الزهراء (ع) من هذا الأسلوب أيضًا حيث ورد أنها لما واجهت أبا بكر في مسألة إرثها من النبي (ص) قالت له:

«أفي كتاب الله ترث أباك ولا أرث أبي؟»[2].

وكذلك ما ورد في مناظرة هشام بن الحكم مع عمر بن عبيد، فراجع[3].

---

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج10، ص58.

(2) الطبرسي، **الاحتجاج**، ج1، ص138.

(3) الكليني، **الكافي**، ج1، ص169، ح 3.

4 ـ ردّ الشبهة عن طريق الإجابة النقضية

تعتبر الاستفادة من الجواب النقضي أحد أساليب الإجابة على الشبهات. والجواب النقضي هو المبتني على الاستدلال الذي أقيم على الشبهة، وفيه يأتي المتكلم بمورد نقض على ملقي الشبهة، بحيث يظهر للأخير خطأ استدلاله. ولا يخفى أن مورد النقض لا بد من أن يكون من الأمور اليقينية أو مما يعتقده ملقي الشبهة حتى يمكن إفحامه؛ لأنه لا يمكن أن يعارض الأمور اليقينية كما لا يمكنه أن يرفع يده عن معتقداته القبلية، فلا يبقى أمامه إلا صرف النظر عن استدلاله. وثمة أمر مهم وهو أنه في منهج الإجابة على الشبهة لا بد من تقديم الجواب النقضي على الجواب الحلي؛ لأن الجواب النقضي يقضي على استدلال ملقي الشبهة، ويهيئ الأرضية لإعطاء الجواب الحلي، وقد استخدم أهل البيت (ع) هذا الأسلوب في موارد عدة في مواجهتهم مع المخالفين وملقي الشبهات، فعلى سبيل المثال نذكر ما فعله النبي (ص) في مناظرته مع نصارى نجران، فقد ورد في تفسير القمي:

«عن أبي عبد الله (ع) أن نصارى نجران لما وفدوا على رسول الله (ص) وكان سيدهم الأهتم والعاقب والسيد وحضرت صلاتهم فاقبلوا يضربون بالناقوس وصلوا، فقال أصحاب رسول الله (ص) هذا في مسجدك، فقال دعوهم، فلما فرغوا دنوا من رسول الله (ص) فقالوا إلى ما تدعون؟ فقال إلى شهادة «أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وأن عيسى عبد مخلوق يأكل ويشرب ويحدث» قالوا فمن أبوه؟فنزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال قل لهم ما تقولون في آدم (ع) أكان عبدًا مخلوقًا يأكل ويشرب وينكح، فسألهم النبي صلى الله عليه وآله فقالوا نعم، فقال فمن أبوه؟ فبهتوا فبقوا ساكتين فأنزل الله: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾»[1].

---

(1) انظر: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي، ج1، ص104.

يعني أن ولادة المسيح (ع) هي بمثابة الدليل على عدم ألوهيته، أو كونه ابن الله تعالى، وإلا لكان آدم (ع) كذلك، والمسيحيون لا يعتقدون ذلك في آدم (ع). فالنبي (ص) في هذه المناظرة قد حطم استدلالهم ببركة جوابه النقضي[1].

5 - ردّ الشبهة عن طريق الجواب الحلي

إن الجواب الحَلّي هو في الواقع الجواب على الشبهة، وهذا الجواب الحلي قائم على تحليل وبرهان، وقد ذكرنا في ما سبق أن الجواب النقضي يهدم الاستدلال على الشبهة، ويهيئ الأرضية للجواب الحلي. ولا يخفى أنه يجب أن يعرف المتكلم المتصدي للإجابة الأوقات المناسبة للإجابة بالجواب الحلي أو الجواب النقضي، فإنه قد يكتفي في بعض الأحيان بأحدهما دون الآخر لدفع الشبهة. وقد استخدم أهل البيت (ع) في أغلب أجوبتهم الجواب الحلي لرد الشبهات، فعلى سبيل المثال، نذكر ردّ الإمام الرضا (ع) على الشبهة الواردة حول عصمة نبي الله إبراهيم (ع). فقد ورد في الرواية:

«فقال له المأمون: يا ابن رسول الله أليس من قولك أن الأنبياء معصومون؟ قال (ع): بلى، قال: فسأله عن آيات من القرآن، فكان في ما سأله أن قال له: فأخبرني عن قول الله عز وجل في إبراهيم (ع): ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾، فقال الرضا (ع): إن إبراهيم (ع) وقع إلى ثلاثة أصناف: صنف يعبد الزهرة وصنف يعبد القمر وصنف يعبد الشمس، وذلك حين خرج من السرب الذي أخفي فيه، فلما جن عليه الليل ورأى الزهرة قال: هذا ربي على الإنكار والاستخبار، فلما أفل الكوكب قال: لا أحب الآفلين؛ لأن الأفول من صفات المحدث لا من صفات القديم، فلما

---

(1) وللاطلاع على نماذج أخر، انظر: الطبرسي، **الاحتجاج**، ج1، ص21؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج9، ص255.

رأى القمر بازغًا قال: هذا ربي على الإنكار والاستخبار، فلما أفل قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين...»[1].

6 ـ ردّ الشبهة عن طريق طرح الاحتمالات

بعض الشبهات ناشئة من التفات ملقي الشبهة إلى بعد واحد من المسألة دون سائر الأبعاد، ومن مواجهته للمسألة باحتمال واحد بحيث يكون غافلًا عن سائر الأبعاد والاحتمالات، على أنه يمكن طرح سائر الاحتمالات التي قد يؤدي ذكرها إلى رد تلك الشبهة، وفي هذه الموارد التي لا يذكر فيها ملقي الشبهة إلا احتمالًا واحدًا، يستخدم المتكلم المتصدي لرد الشبهة أسلوب ذكر الاحتمالات الذي يرد الشبهة، وهذا الأسلوب ينفع أيضًا في الموارد التي يذكر ملقي الشبهة مقدماته بشكل سريع حتى يصل إلى زرع الشبهة. إن ذكر الاحتمالات المتعددة والوجوه المختلفة للشبهة المطروحة تجعل الطرف يعيش حالة انفعال وتهيىء الأرضية لانتصار المتكلم. فعلى سبيل المثال، نذكر مناظرة الإمام علي (ع) مع اليهود، حيث طرح (ع) احتمالات مختلفة أدت إلى تشتت آرائهم واختلافهم، ومهّدت لظهور حقانية قوله (ع) وبطلان قولهم[2].

ومثال آخر، ما علمه الإمام الحسن العسكري (ع) لتلميذه اسحاق الكندي حيث طلب(ع) منه أن يذكر احتمالًا (أنه يحتمل أن يكون مراد القرآن الكريم غير ما ظنه) لأستاذه جعله يستغرق في التأمل ويرجع عن دعواه بوجود تناقض في القرآن الكريم[3].

7 ـ ردّ الشبهة عن طريق تقريب المعقول بالمحسوس

إن عملية ردّ الشبهة قد تكون ذات حدين، وهذا يبرز عند تبادل الأفكار

---

(1) انظر: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص75، ح 28.

(2) انظر: الشيخ الصدوق، **معاني الأخبار**، ص26.

(3) انظر: ابن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب (ع)**، ج3، ص525.

بين المجيب وملقي الشبهة، فالمتكلم المتصدي للإجابة يجب أن يستفيد من أفضل الأساليب والوسائل المؤثرة للوصول إلى هدفه، ومن أحد الأساليب هو التصوير. وبعبارة أخرى: تقريب المباحث العقلية والنظرية بأمور محسوسة حتى تتضح المسألة. ولا يخفى أن بعض المباحث العقلية إن بقيت على حالتها النظرية، فإنه لا يمكن للمخاطب أن يفهمها ويدركها، وفي هذه الموارد تظهر أهمية استخدام المسائل الحسوسة لتقريب الأفكار النظرية إلى أفهام المخاطبين ولدفع الشبهات العقدية، وقد ورد في القرآن الكريم والروايات الشريفة استخدامات عدة لهذا الأسلوب من أجل إيصال المعارف إلى المخاطبين ورد الشبهات. فعلى سبيل المثال، ما أجاب به الإمام أمير المؤمنين (ع) في مقام ردّ شبهة اليهودي حيث ورد في الرواية:

«قال [اليهودي]: فأين يكون وجه ربك؟ فقال علي بن أبي طالب (ع) لي: يا ابن عباس ائتني بنار وحطب، فأتيته بنار وحطب فأضرمها، ثم قال: يا يهودي أين يكون وجه هذه النار؟ قال: لا أقف لها على وجه. قال (ع): فإن ربي (عز وجل) عن هذا المثل وله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»[1].

فإن عولج هذا المبحث العقلي بشكل نظري واستدلال عقلي، للزم أن يستهلك حل الشبهة وقتًا أكبر أولًا، على أنه غير معلوم أن المخاطب سوف يفهم البحث النظري. لذا ترى أمير المؤمنين (ع) قد استخدم أسلوب تقريب المعقول بالمحسوس ليوضح له الجواب على وجه الرب ويفحمه.

8 ـ ردّ الشبهة عن طريق انتزاع الإقرار

المتكلم المتصدي لرد الشبهة يجب أن يلتفت في مقام الإجابة إلى جوانب المسألة كلها، وأن يستخدم الأسلوب المناسب مع الشروط التي يراها، ففي بعض الأحيان يكون ملقي الشبهة من الأشخاص الذين يختلقون

---

(1) الشيخ الصدوق، **الخصال**، ص597.

الاحتمالات، أو من الأشخاص الذين يستطيعون بشكل ماهر توجيه عقائدهم الباطلة، في هذه الحالات إن أنجع الأساليب للمواجهة ورد الشبهة هو إقرار الطرف المقابل واعترافه، وهذا الإقرار والاعتراف يجب أن يكون منسجمًا مع مباني ملقي الشبهة. وفائدة هذا الأسلوب أنه يؤدي إلى البحث عن الأصول والنقاط المشتركة وما يعترف به الطرف المقابل، وبعد ذلك يمكن إلزام الطرف المقابل بما يعترف به، وجرّه إلى لوازم فاسدة عبر أدلة مناسبة، وهذا له نظير في القرآن الكريم والروايات الشريفة. فقد ورد في سورة المؤمنون:

﴿ قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدۡ وُعِدۡنَا نَحۡنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبۡلُ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ قُل لِّمَنِ ٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبۡعِ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيۡهِ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ ﴾[1].

ومثال آخر، ما ورد في مناظرة الإمام الرضا (ع) مع الجاثليق[2] حيث انتزع من الجاثليق إقرارات متعددة. وقد انتزع (ع) منه بعض الاعترافات دون أن يلتفت ذاك النصراني، حيث ورد في الرواية:

«قال له: يا نصراني والله أإنا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمد (ص) وما ننقم على عيساكم شيئًا ضعفه وقلة صيامه وصلاته قال الجاثليق: أفسدت والله علمك وضعفت أمرك وما كنت ظننت إلا أنك أعلم أهل الاسلام قال الرضا (ع): وكيف ذاك؟ قال الجاثليق: من قولك: إن عيسى كان ضعيفًا قليل الصيام قليل الصلاة وما أفطر عيسى يومًا قط ولا نام بليل قط وما زال

---

(1) سورة المؤمنون: الآيتان 82ـ89.

(2) انظر: الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا (ع)، ج2، ص141ـ145.

صائم الدهر وقائم الليل قال الرضا (ع): فلمن كان يصوم ويصلي؟! قال فخرس الجاثليق وانقطع»[1].

9 ـ ردّ الشبهة عبر نقد مبنى الشبهة ورده

في مواجهة أي شبهة يجب معرفة مبانيها، فإن كانت الشبهة مبتنية على أسس وأصول هشة وضعيفة، فإن أول ما يجب أن يفعله المتكلم هو ضرب تلك المباني، فتسقط الشبهة تبعا لما بيّنها، ولأجل رد مباني الشبهة يمكن الاستفادة من أساليب مختلفة، فعلى سبيل المثال، يطرح القرآن الكريم شبهة بعض الناس حول وقوع يوم القيامة:

﴿ وَيَقُولُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴾[2].

فالأشخاص المترددون في أصل القيامة لا يمكنهم قبول أن الناس الميتون الذين لا روح لهم يمكنهم العيش مرة أخرى في عالم آخر، وأن يكونوا حاضرين يوم القيامة. بناء عليه، الشبهة مبنية على عدم إمكان حياة الناس يوم القيامة. والقرآن الكريم يرد هذه الشبهة برد مبناها، حيث قال عز من قائل: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴾[3].

فاستدلال القرآن الكريم لرد مبنى الشبهة يمكن صياغته بهذا الشكل:

هذا الذي سيصير حيًّا يوم القيامة، كان شيئًا قبل موته.

إحياء شيء لم يكن له وجود سابق، أكثر صعوبة من إحياء ما كان شيئًا.

إن أصل خلق الإنسان هو إيجاده من العدم.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص143.

(2) سورة مريم: الآية 66.

(3) سورة مريم: الآية 67.

إن أمكن الخلق من العدم، فإن إحياء وإيجاد شيء بلا روح هو ممكن بطريق أولى.

النتيجة: إعادة إحياء الناس يوم القيامة أمر ممكن.

10 ـ الإجابة على الشبهة عبر نقد لوازمها

تنشأ الشبهة في بعض الأحيان من عدم الالتفات إلى لوازم المدعى، وإن اطلع ملقي الشبهة على لوازم مدعاه لرفع يده عما يقوله، وفي هذا المورد ومع الالتفات إلى سائر الشروط يكون رد الشبهة عبر بيان لوازمها الفاسدة أفضل من رد مبانيها، وعند رد اللوازم، فإن أصل الشبهة ترد، وقد ورد هذا الأسلوب كثيرًا في الآيات الكريمة والروايات الشريفة. ومنها: ما ورد في سورة المائدة حيث رد القرآن الكريم دعوى المسيحيين واليهود بهذه الطريقة، حيث قال عز من قائل: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾[1]. فالله تعالى في هذا المورد رد كلام اليهود والمسيحيين عندما لفت إلى لازم كلامهم، وأنه لا يمكن قبول مثل هكذا لازم، فلازم أن يكون أحد ابن الله تعالى أو حبيبه هو أن لا يعذبه الله تعالى بذنوبه. لكن الله تعالى يعذبهم بذنوبهم، فيعلم أنهم ليسوا أبناء الله وأحباءه.

ومنها ما ورد في الرواية عن الرسول (ص):

«أيها اليهود أخبروني عن الله أليس يمرض ثم يصح، ويصح ثم يمرض أبَدًا له في ذلك، أليس يحيي ويميت أبَدًا له في كل واحد من ذلك؟ قالوا: لا. قال: فكذلك الله تعبد نبيه محمدًا بالصلاة إلى الكعبة بعد أن كان تعبده بالصلاة إلى بيت المقدس وما بدا له في الأول. ثم قال: أليس الله يأتي بالشتاء في أثر الصيف والصيف في أثر الشتاء، أبدا له في كل واحد من ذلك؟ قالوا:

---

(1) سورة المائدة: الآية 18.

لا. قل: فكذلك لم يبد له في القبلة. قال: ثم قال أليس قد ألزمكم في الشتاء ان تحترزوا من البرد بالثياب الغليظة، وألزمكم في الصيف أن تحترزوا من الحر، أفبدا له في الصيف حين أمركم بخلاف ما كان أمركم به في الشتاء؟ قالوا: لا. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فكذلكم الله تعبدكم في وقت لصلاح يعلمه بشيء ثم تعبدكم في وقت آخر لصلاح يعلمه بشيء آخر، فإذا أطعتم الله في الحالتين استحققتم ثوابه»[1].

11 - ردّ الشبهة عبر الإشارة إلى التضاد في عقائد ملقي الشبهة

إن الثنائية وعدم الانسجام بين عقائد فرد محدد أمارة على ضعف عقائده ووهنها، فإن استطاع المتكلم أن يشير إلى التضاد والثنائية في عقائد ملقي الشبهة، وإلى عدم الانسجام بين مفاد شبهته وبين سائر عقائده، فإنه سيضع ملقي الشبهة في موضع ضعيف، حيث يظهر ضعف دعوى ملقي الشبهة، وهذا الأسلوب ظاهر في مناظرة الإمام الرضا (ع) مع رأس الجالوت الذي هو من رؤوس اليهود ففي مقطع من هذه المناظرة، استطاع الإمام الرضا (ع) أن يظهر إلى الملأ التضاد في عقائد خصمه والثنائية فيها عندما سأل ذاك اليهودي أكثر من سؤال حول نبوة النبي موسى (ع) والأدلة عليها. فعلى سبيل المثال:

«فقال له الرضا (ع): يا رأس الجالوت اسألك عن نبيك موسى بن عمران (ع) فقال: سل قال: ما الحجة على أن موسى ثبتت نبوته؟ قال اليهودي: إنه جاء بما لم يجئ به أحد من الأنبياء قبله قال له: مثل ماذا؟ قال: مثل فلق البحر، وقلبه العصا، حيه تسعى، وضربه الحجر فانفجرت منه العيون وإخراجه يده بيضاء للناظرين وعلاماته لا يقدر الخلق على مثلها. قال له الرضا (ع): صدقت في أنه كانت حجته على نبوته أنه جاء بما لا يقدر الخلق على مثله أفليس كل من ادعى أنه نبي ثم جاء بما لا يقدر

(1) انظر: الطبرسي، **الاحتجاج**، ج1، ص44-45.

الخلق مثله وجب عليكم تصديقه؟! قال: لا لأن موسى (ع) لم يكن له نظير لمكانه من ربه وقربه منه ولا يجب علينا الإقرار بنبوة من ادعاها حتى يأتي من الأعلام بمثل جاء به فقال الرضا (ع): فكيف أقررتم بالأنبياء الذين كانوا قبل موسى (ع) ولم يفلقوا البحر، ولم يفجروا من الحجر اثنتي عشره عينًا، ولم يخرجوا أيديهم مثل إخراج موسى يده بيضاء، ولم يقلبوا العصا حيه تسعى قال: اليهودي: قد خبرتك أنه متى ما جاءوا على نبوتهم من الآيات بما لا يقدر الخلق على مثله ولو جاءوا بما يجئ به موسى أو كان على غير ما جاء به موسى وجب تصديقهم. قال له الرضا (ع): يا رأس الجالوت، فما يمنعك من الاقرار بعيسى بن مريم، وقد كان يحيي الموتى، ويبرئ الأكمه، والأبرص، ويخلق من الطين كهيئه الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرًا بإذن الله تعالى؟ قال رأس الجالوت: يقال: إنه فعل ذلك ولم نشهده. قال الرضا (ع): أرأيت ما جاء به موسى من الآيات شاهدته؟ أليس إنما جاءت الأخبار من ثقات أصحاب موسى أنه فعل ذلك؟ قال: بلى قال: فكذلك أيضًا أتتكم الأخبار المتواتره بما فعل عيسى بن مريم (ع)، فكيف صدقتم بموسى ولم تصدقوا بعيسى؟ فلم يحر جوابًا»[1].

12 ـ ردّ الشبهة عبر التقريب بالمثال

التقريب بمثال هو أحد الأساليب المتواترة والرائجة في انتقال المفاهيم، هذا الأسلوب نافع في ردّ الشبهات العقدية أيضًا، لا سيما الشبهات الفردية، حيث لا يكون لدى المخاطب مستوى عال لفهم المباحث العلمية الثقيلة، فالمتكلم يستطيع أن يستفيد من مسائل ملموسة في حياة الأفراد لأجل توضيح الشبهة وردها، وقد ورد في القرآن الكريم والروايات الشريفة نماذج من أسلوب ضرب الأمثلة والقصص لأجل تفهيم المعارف ولرد شبهات المخالفين، فعلى سبيل المثال، في مقام الرد على شبهة المسيحيين استفاد

(1) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا (ع)، ج2، ص149.

القرآن الكريم من المثال حيث قال عز من قائل: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[1]. وكذلك في مقام الرد على شبهة المعاد استفاد القرآن الكريم من الأسلوب نفسه[2]. وثمة نموذج ثالث واضح، وهي الرواية التي نقلها الشيخ الصدوق في توحيده، حيث ورد:

«عن هشام بن الحكم، قال: قال أبو شاكر الديصاني: إن في القرآن آية هي قوة لنا، قلت: وما هي؟ فقال: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾[3] فلم أدر بما أجيبه، فحججت فخبرت أبا عبد الله (ع) فقال: هذا كلام زنديق خبيث، إذا رجعت إليه فقل له: ما اسمك بالكوفة، فإنه يقول فلان فقل: ما اسمك بالبصرة، فإنه يقول فلان، فقل: كذلك الله ربنا في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله وفي كل مكان إله»[4].

في هذه الرواية ردّ الإمام الرضا (ع) الشبهة بجواب مقنع عبر تقريب الفكرة بمثال.

(1) سورة آل عمران: الآية 59.

(2) سورة يس: الآية 77ـ82.

(3) سورة الزخرف: الآية 84.

(4) الشيخ الصدوق، التوحيد، ص133.

الفصل الرابع

منهج رد العقائد المعارضة للدين

سوف نبحث في هذا الفصل عن وظيفة أخرى للمتكلم في مقام الدفاع، وهي رد العقائد المعارضة للمسائل الدينية.

مفهوم رد العقائد المعارضة ومكانته

بعد اهتمام المتكلم باستنباط العقائد الدينية إلى جانب تبيينها وتنظيمها وإثباتها ورد الشبهات المرتبطة بالمسائل العقدية، فإنه لا بد له من الاهتمام برد المدارس والعقائد المعارضة للدين، فالمتكلم في هذا المقام يكون في صدد الدفاع بالمعنى الخاص عن الدين، كما كان كذلك في مرحلة رد الشبهات، فالدفاع يكون بشكل أعلى وأشد عندما يقابل تهديدًا خطرًا بالقوة أو بالفعل.

والمتكلم في مرحلة رد الشبهات كان يواجه شبهات بالفعل، أما هنا فهو يرد على الأفكار غير الدينية التي يمكن أن تتحول في ما بعد إلى شبهات مستعصية، والمتكلم في مقام الرد على الأفكار غير الدينية لا يكون بصدد ردّ الشبهات المتوجهة نحو عقيدة من العقائد الدينية؛ بل إنه باعتباره حافظا للدين ومحاميًا عن حريمه، يواجه كل فكرة تصدر عن شخص أو عن مدرسة ويكون فيها نوع معارضة للعقائد الدينية، ومواجهته لها هي عبر البحث

والنقد، فهذه الأفكار غير الدينية وإن كانت لا تشكل خطرًا على العقائد الدينية أحيانًا، إلا أنها تملك قابلية الوقوف بوجه الدين. وبعبارة أخرى: المتكلم في مقام رد الشبهة ينتهج منهجًا دفاعيًا، ويحاول رد هذه الشبهة حتى لا يُصفع وجه الدين منها. أما في مقام رد المدارس المعارضة، فإن المتكلم ينتهج منهجًا هجوميًا، ويبحث في هذه المدارس عما يمكن أن يتحول إلى شبهة ضد العقائد الدينية، وقبل أن يحدث المتكلم هذا التحول، يواجه هذه المدارس من باب الوقاية، ثم إن الإسلام يعطي أهمية خاصة لرد الأفكار المخالفة للدين على أن يكون هذا الرد عقلائيًا، فالقرآن الكريم أمر رسول الله (ص) بالجدال الأحسن، وبمناظرة المخالفين على ضوء الضوابط العقلية والشرعية، فقد قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1]. والرسول الأكرم (ص) عرّف نفسه في إحدى الروايات بأنه:

«مجادل في سبيل الله»[2].

كما إنّ الإمام جعفر الصادق (ع) قال لبعض أصحابه:

«خاصموهم وبيّنوا لهم الهدى الذي أنتم عليه وبيّنوا لهم ضلالته»[3].

ثم لو تأملت في الآيات الكريمة والروايات الشريفة وفي سيرة المعصومين (ع) لوجدت أنهم واجهوا الأفكار والعقائد المخالفة بأسلوب عقلائي ومنهج سليم. ونحن في ما يأتي سوف نبحث عن رد الأفكار المخالفة ومناهج مواجهتها على ضوء التعاليم الدينية.

هدف الرد وفوائده

إن الهدف الأصلي من رد المدارس المعارضة هو منع الشبهات المعارضة للدين من أن تصدر من هذه المدارس، فمن إحدى وظائف المتكلم رصد

(1) سورة النحل: الآية 125.

(2) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص125.

(3) المصدر نفسه، ج10، ص452.

الأفكار والعقائد التي يمكن أن تشكل نوع تهديد للعقائد الدينية في ما بعد، والمتكلم عند اطلاعه على هذه الأفكار يسعى لردها قبل أن تصير شائعة في المجتمع وقبل أن تنتشر الشبهات المعارضة للدين.

ومن فوائد رد المدارس المعارضة رفع الموانع الفكرية عند المخاطب التي تحول بينه وبين قبول العقائد الدينية الحقة، فالأشخاص الذين يعتقدون بالعقائد المخالفة للدين ويقبلونها، سوف يشعرون أن عقائدهم حقة إن لم يجدوا من يعارض عقائدهم ويرد عليها بحيث يجبرهم على تقبل احتمال كونهم على خطإ، فالشعور بأن عقائدهم حقة وعدم احتمال الاشتباه هو شعور خاطئ يشكل مانعًا من قبول العقائد الحقة؛ بل إنه يستحيل أن يقبلوا العقائد الحقة. إلا أن المتكلم عندما يسائل أصحاب هذه العقائد عن عقائدهم ويجهد في ردّها فإنه سوف يهيئ الأرضية لقبول العقائد الدينية الحقة.

ومن الفوائد الأخرى لرد المدارس المعارضة للدين هي تقوية العقائد الدينية؛ لأن رد ما يناقض مسألة دينية، يشكّل في الواقع دليلًا في خدمة المسألة الدينية.

شروط الرد

لا بد للمتكلم من مراعاة مجموعة من الشروط قبل أن يباشر في مرحلة الرد على المدارس المعارضة للدين، كما ينبغي أن يراعي هذه الشروط وهو في مرحلة الرد، وذلك حتى يتّوج عمله بالتوفيق، وهذه الشروط هي: المخاطب، والجو السائد على الرد، والمتكلم نفسه وموضوع البحث.

وفي ما يأتي سوف نشرع في الحديث مفصلًا عن هذه الشروط.

شروط الرد مع الالتفات إلى المتكلم

لا بد للمتكلم من امتلاك صورة واضحة في ذهنه عن الدين وذلك قبل الخوض في مرحلة الرد على المدارس المخالفة للدين، فمعرفة الدين تجعل المتكلم قادرًا على تمييز العقائد التي تعارض الدين من العقائد التي توافقه،

كما إن هذه المعرفة تصونه عن الوقوع في الاشتباه والخطإ، فيحسب دينيًا ما ليس بدينيّ. ثم إن تصوره عن الدين ينفعه في تشخيص القسم الديني الذي تهدده هذه العقيدة غير الدينية وتخالفه.

كما لا يخفى أنه لا بد للمتكلم من فهم العقائد المعرضة للدين بشكل كامل قبل أن يشرع بالرد عليها. وهذا الفهم لتلك العقائد المخالفة لا بد من أن يكون بشكل موضوعي بعيد عن أي أحكام مسبقة، ومستقى من المصادر الأساسية والمباشرة لصاحب هذه العقائد، كما يجب على المتكلم أن يطلع على نقاط القوة والضعف في العقائد المعارضة للدين حتى يتمكّن في النهاية من مناقشتها ونقدها بشكل تام وكامل.

وبعد التعرف على مضمون هذه العقائد المخالفة، يصل الدور إلى الرد عليها، إلا أنه قبل أن يبدأ المتكلم بالرد لا بد له من تهيئة المعلومات التي يحتاجها أو ينتقي من معلوماته السابقة ما يناسب الرد فينظمها ولا بد للمتكلم من أن يكون ملمًّا بمناهج الرد، بحيث يستعمل كل منهج منها في مكانه وزمانه المناسبين. وهذا ما يتطلب منه اطلاعًا كاملًا عليها.

ولا يخفى أن من يمتلك أفكارًا وعقائد ضد الدين أو غير دينية هم من مستويات مختلفة، فبعضهم هم مؤسسو هذه النظريات والعقائد وبعضهم هم مجرد أتباع، وعلى المتكلم أن يراعي هذه المتغيرات والمستويات العلمية المختلفة، بحيث يخاطب كلاً منهم بما يتناسب مع مستواه العلمي، فنجاح المتكلم وقوة رده وتأثيره في ذهن المخاطب متوقف على مراعاة الطرف الآخر بشكل دقيق.

كما يجب أن يتحلى المتكلم بالصفات الأخلاقية العالية، هذا إلى جانب كفاءته العلمية التي تؤهله لمواجهة الأفكار المنحرفة. وهذه الصفات الأخلاقية هي من قبيل: سعة الصدر، الإنصاف، عدم التعصب، الصدق، الحلم، الصبر، واحترام المخاطب.

وقد ورد عن الإمام الصادق (ع) رواية في توضيح الجدال بغير ما هو أحسن لرد عقائد المخالفين فقال (ع):

«أما الجدال بغير التي هي أحسن أن تجادل مبطلًا، فيورد عليك باطلًا فلا، ترده بحجة قد نصبها الله تعالى، ولكن تجحد قوله، أو تجحد حقًّا يريد ذلك المبطل أن يعين به باطله، فتجحد ذلك الحق مخافة أن يكون له عليك فيه حجة لأنك لا تدري كيف المخلص منه، فذلك حرام على شيعتنا أن يصيروا فتنة على ضعفاء إخوانهم وعلى المبطلين»[1].

بناء عليه، لا يجب رد المطالب الحقة وتبني الطالب غير الحقة بحجة أن المتكلم يدافع عن الدين. وقد ورد في تلك الرواية نفسها عن الإمام الصادق (ع):

«وهل يؤتى بالبرهان إلا في الجدال بالتي هي أحسن[2].

شروط الرد مع الالتفات إلى الجو السائد

ثمة عدد من المتغيرات ينبغي على المتكلم أن يراعيها وأن يلتفت إليها، منها: شروط الزمان والمكان، ثقافة المجتمع، الجو السياسي، والأفراد الحاضرون في مجلس الرد.

وهذه الشروط قد لا تمكّن المتكلم من الرد مباشرة على العقائد المخالفة للدين؛ يحتاج مع ذلك الكناية والتلميح للوصول إلى هدفه، وقد يضطر إلى الاستفادة من منهج خاص وطريقة معينة تتناسب مع الثقافة السائدة في ذاك المجتمع.

شروط الرد مع الالتفات إلى الموضوع

إن موضوع الرد قد يتمتع بخصائص توجب على المتكلم مراعاتها واختيار منهج الرد المناسب على ضوئها، فبعض الموضوعات لها صبغة عقلية وبعضها صبغتها نقلية، وبعضها ترتبط بالإحصاءات والأرقام.

---

(1) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج2، ص125.

(2) المصدر نفسه.

مناهج الرد

إن رد الأفكار الخاطئة يمكن أن يتم عبر الاستفادة من مناهج مختلفة وطرق متنوعة، فالمتكلم لا بد له من مراعاة الشروط الآنفة الذكر وتحديد منهج الرد المناسب حتى يمكنه النجاح في عمله. ونحن في ما يأتي سوف نشير إلى بعض هذه المناهج.

منهج نقد المبنى

إن كل فكرة أو مفردة عقدية تبتني على مجموعة من الأصول والمباني، وكلما كانت هذه المباني والأصول محكمة، كلما كان البناء صلبًا ومحكمًا بدوره، وبالتالي لو ضعفت هذه الأصول والمباني، فإن كل بناء بُني عليها سيكون ضعيفًا بدوره قابلًا للتدمير، فإن استطاع المتكلم أن ينقد مباني الطرف المقابل ويوضح ذلك للمخاطب، فإنه سوف يرد العقائد المبتنية على هذه الأصول والمباني بشكل أسهل، فعلى سبيل المثال ننقل ما ذكره العلامة الحلي في كشف المراد:

«احتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله.

هذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد وذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل؟

أو نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدي إليه وإن لم يكن مخالفًا للعقول؟ بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها[1].

ومثال آخر هو ما ذكره الرسول الأكرم (ص) في رد عقائد اليهود

---

(1) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص348.

المعارضة. فقد كان اليهود يعتقدون أن عزيرًا هو ابن الله -جل وعلا-. ومبناهم في ذلك أن عزيرًا بعد أن اختفت التوراة قد أعادها لبني إسرائيل مجددًا، وهذا ما لا يفعله إلا ابن الله -تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا-. فقال الرسول الأكرم (ص):

«فكيف صار عزير ابن الله دون موسى، وهو الذي جاءهم بالتوراة ورُئِيَ منه من المعجزات ما قد علمتم، ولئن كان عزير ابن الله، لما ظهر من إكرامه بإحياء التوراة، فلقد كان موسى بالنبوة أولى وأحق، ولئن كان هذا المقدار من إكرامه لعزير يوجب له أنه ابنه، فإضعاف هذه الكرامة لموسى توجب له منزلة أجل من النبوة...»[1].

منهج رد لوازم النظرية

عندما يعتقد أحدهم بنظرية ما، فإنه يصب كل توجهه إليها دون أن يلتفت إلى أنها تشتمل على لوازم فاسدة لا يمكن الالتزام بها. فإن التفت إلى تلك اللوازم الباطلة، فإنه سوف يترك تلك النظرية التي يعتقد بها، وعلى سبيل المثال، ذكر العلامة الحلي في كتابه ما نصه:

«وأيضا لو جاز منه [أي من الله تعالى] فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهارالمعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه».[2]

كما ذكر في موضع آخر من كتابه:

«لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلًا لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح

---

(1) الطبرسي، الاحتجاج، ج1، ص29.

(2) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص421.

لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن، لم نجزم لتجويز الكذب، ولجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن؛ لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير»[1].

منهج الإرجاع إلى البديهيات

إن بعض الأمور هي من الوجدانيات. وفي بعض الأحيان يكفي أن يرجع الإنسان إلى نفسه ووجدانه ليحكم ببطلان فكرة ما أو ليحكم بصحة فكرة أخرى. فعلى سبيل المثال، ذكر العلامة الحلي في بحث الجبر والاختيار:

«فإنا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارًا وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر»[2].

منهج مجاراة المخاطب

إن أي مباحثة مع المخاطب يمكن أن تثمر وتوصلك إلى النتيجة إن بدأت معه من النقاط المشتركة، فإن لم تبتدئ من النقاط المشتركة، فإنك سوف تصل إلى جدال عقيم لا ثمرة له. والنقاط المشتركة إما أن تكون مباني وأصولًا يتبناها كل من الطرفين، وإما تحصل عن طريق مجاراة المتكلم للمخاطب وتسليمه ببعض الفرضيات، ليبدأ البحث من هذه النقاط المشتركة. فإنه وإن كانت المباني والأصول المعارضة مبتنية على استدلالات عقلية أو نقلية، إلا أنه يجب على المتكلم أن يستفيد من فنون عدة حتى يصل بالمخاطب إلى ما يريد. ومن هذه الفنون والمناهج أن يتفق المتكلم ابتداء مع ملقي الشبهة، ثم يستدل بعد ذلك على بطلان تلك الشبهات، فيبطل بذلك كلام ملقي الشبهة.

وهذا المنهج يجب أن يتم بروية وأن تكون كل خطوة منه مدروسة حتى

---

(1) المصدر نفسه، ص419.

(2) المصدر نفسه، ص424ـ425.

لا يصل المتكلم إلى نتائج عكسية. ولا يخفى أن الاستفادة من مسلمات الطرف الآخر ومقبولاته هي نوع من أنواع المماشاة مع المخاطب. وقد استفاد القرآن الكريم من هذه الطريقة في موارد عدة. فعلى سبيل المثال منها ما حكاه من فعل إبراهيم (ع) مقابل عبدة النجوم وعبدة القمر وعبدة الشمس، حيث كان يماشيهم بعبارة «هذا ربي»، ثم عند الأفول يستدل على بطلان عقائدهم وأن النجوم والقمر والشمس لا تصلح لأن تكون ربًّا.

منهج الاستفادة من مباني الطرف المقابل

قد يضطر المتكلم في بعض الأحيان إلى الاستفادة من المباحث التي يقبلها الطرف الآخر وذلك، حتى يرد عقائده المخالفة للدين، وبالتالي يصل المتكلم إلى النتيجة بشكل أسرع ويصعب بذلك الإنكار على الطرف المقابل.

وقد استفاد الإمام الرضا (ع) من هذا المنهج وذلك خلال رده لعقائد المسيحيين واليهود و... فقد استفاد الإمام (ع) من التوراة والإنجيل خلال مناظراته مع المسيحيين، ومن التوراة خلال مناظراته مع اليهود، حيث نقل الطبرسي في الاحتجاج:

«فلما دخل الرضا (ع) قام المأمون وقام محمد بن جعفر وجميع بني هاشم فما زالوا وقوفًا والرضا (ع) جالس مع المأمون حتى أمرهم بالجلوس فجلسوا، فلم يزل المأمون مقبلًا عليه يحدثه ساعة ثم التفت إلى الجاثليق فقال:

يا جاثليق هذا ابن عمي علي بن موسى بن جعفر، وهو من ولد فاطمة بنت نبينا (ص) وابن علي بن أبي طالب (ع)، فأحب أن تكلمه وتحاجه وتنصفه.

فقال الجاثليق: يا أمير المؤمنين كيف أحاج رجلًا يحاج علي بكتاب أنا منكره ونبي لا أومن به؟

فقال الرضا (ع): يا نصراني، فإن احتججت عليك بإنجيلك أتقر به؟

قال الجاثليق: وهل أقدر على دفع ما نطق به الإنجيل؟ نعم والله أقر به على الرغم من أنفي.

فقال له الرضا (ع): سل عما بدا لك واسمع الجواب.

قال الجاثليق: ما تقول في نبوة عيسى وكتابه؟ هل تنكر منهما شيئًا؟

قال الرضا (ع): أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به أمته!

قال الجاثليق: أليس إنما تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟ قال: بلى.

قال: فأقم شاهدين من غير أهل ملتك على نبوة محمد ممن لا تنكره النصرانية، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا.

قال الرضا (ع): الآن جئت بالنصفة يا نصراني ألا تقبل مني العدل والمقدم عند المسيح عيسى بن مريم؟ قال الجاثليق: ومن هذا العدل؟ سمه لي؟

قال: ما تقول في يوحنا الديلمي؟

قال: بخ بخ ذكرت أحب الناس إلى المسيح.

قال: أقسمت عليك هل نطق الإنجيل أن يوحنا قال إن المسيح أخبرني بدين محمد العربي وبشرني به أنه يكون من بعدي فبشرت به الحواريين فآمنوا به؟

قال الجاثليق: قد ذكر ذلك يوحنا عن المسيح وبشر بنبوة رجل وأهل بيته ووصيه وأهل بيته ولم يلخص متى يكون ذلك ولم يسم لنا القوم فنعرفهم.

قال الرضا (ع): فإن جئناك بمن يقرأ الإنجيل، فتلا عليك ذكر محمد وأهل بيته وأمته أتؤمن به؟ قال: أمر سديد.

قال الرضا لغسطاس [النسطاس] الرومي: كيف يكون حفظك للسفر الثالث من الإنجيل؟

قال: ما أحفظني له، ثم التفت إلى رأس الجالوت فقال (ع): ألست تقرأ الإنجيل؟ قال: بلى لعمري.

قال: فخذ علي السفر الثالث، فإن كان فيه ذكر محمد وأهل بيته وأمته فاشهدوا لي وإن لم يكن فيه ذكره فلا تشهدوا لي!

ثم قرأ السفر الثالث حتى بلغ ذكر النبي (ص)، وقف ثم قال: يا نصراني إني أسألك بحق المسيح وأمه أتعلم أني عالم بالإنجيل؟

قال: نعم ثم تلا علينا ذكر محمد وأهل بيته وأمته، ثم قال: ما تقول يا نصراني هذا قول عيسى بن مريم؟ فإن كذبت ما نطق به الإنجيل فقد كذبت موسى وعيسى (ع) ومتى أنكرت هذا الذكر وجب عليك القتل؛ لأنك تكون قد كفرت بربك ونبيك وبكتابك.

قال الجاثليق: لا أنكر ما قد بان لي من الإنجيل وإني لمقر به.

قال الرضا (ع): على الخبير سقطت»[1].

منهج مطالبة الطرف الآخر بدليل

في بعض الموارد تكون عقائد المخاطب غير مبتنية على استدلالات عقلية محكمة؛ بل تكون مستندة إلى أصول هشّة، وفي هذه الحالة إن أهم ما يمكن أن يفعله المتكلم لرد عقيدة المخاطب هو مطالبته بدليل على عقائده. ولأن المخاطب لا يمكلك قدرة على بيان دليل منطقي، فإنه سوف يرفع يده عن عقائده بشكل مباشر، ويعيد النظر فيها، وبالتالي يتحقق رد تلك العقائد. وقد استخدم القرآن الكريم هذا المنهج لرد عقائد المشركين، حيث طالبهم بأدلة على ما يعتقدونه من أفكار فاسدة. فقد قال عز من قائل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[2].

---

(1) الطبرسي، **الاحتجاج**، ج2، ص417.

(2) سورة البقرة: الآية 111.

منهج التحذير

مضافًا إلى امتلاك الكفاءة العلمية، يجب على المتكلم في بعض الأحيان أن ينبه الطرف المقابل إلى عظم اشتباهه وإلى أهمية الموضوع، فيستفيد من عبارات تحذيرية تُلزم الطرف المقابل بالتروّي والتفكر.

وقد استخدم الإمام الرضا (ع) هذا الأسلوب عندما سمع شخصًا يظن أن لله ـ جل وعلا ـ كيفية ومكانًا، فقال (ع) له: «ويلك»[1].كما إنّه (ع) قد استخدم هذا الأسلوب مرة أخرى عندما تحدث أحدهم في محضره (ع) عن عصمة النبي داود (ع) بشكل خاطئ، فأبدى الإمام الرضا (ع) انزعاجًا شديدًا وضرب على جبهته وقال: «إنا لله وإنا إليه راجعون».

منهج طرح الأسئلة

إن الاستفادة من السؤال هي أحد مناهج رد عقائد المخاطب، في هذا المنهج، يطرح المتكلم أسئلة عدة على المخاطب، بحيث يستطيع المتكلم أن يشكك المخاطب في عقائده من خلال إجابته على الأسئلة، ففي بعض الأحيان عندما يطرح المتكلم سؤالًا ويلتفت المخاطب إلى الجواب، فإنه سوف يشك في عقيدته، فعلى سبيل المثال، مناظرة الإمام الصادق (ع) مع الديصاني حول وجود الله تعالى، حيث ورد في الرواية:

«فَخَرَجَ الدَّيَصَانِيُّ عَنْهُ حَتَّى أَتَى بَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَاسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَهُ، فَلَمَّا قَعَدَ قَالَ لَهُ: يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ دُلَّنِي عَلَى مَعْبُودِي، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): مَا اسْمُكَ فَخَرَجَ عَنْهُ ولَمْ يُخْبِرْهُ بِاسْمِهِ، فَقَالَ لَهُ أَصْحَابُهُ: كَيْفَ لَمْ تُخْبِرْهُ بِاسْمِكَ؟ قَالَ: لَوْ كُنْتُ قُلْتُ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ كَانَ يَقُولُ مَنْ هَذَا الَّذِي أَنْتَ لَهُ عَبْدٌ»[2].

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية**، ص16.

(2) الكليني، **الكافي**، ج8، ص79.

منهج طرح الاحتمالات

في بعض المسائل يوجد احتمالات عدة. والإنسان عندما يريد أن يتبنى نظرية ما لا بد له من الالتفات إلى كل الاحتمالات المطروحة، فعندما ينفي كل الاحتمالات يبقى لديه احتمال واحد هو الصحيح. والمتكلم في بعض العقائد المنحرفة يستفيد من هذا المنهج بحيث يطرح لمخاطبه احتمالات لم يكن ملتفتًا إليها، فيجعله بذلك حيران شاكًّا في ما يتبناه من عقائد فاسدة. فعلى سبيل المثال، في زمان الإمام الحسن العسكري (ع) كان إسحاق الكندي فيلسوف العراق في زمانه، وقد أخذ في تأليف تناقض القرآن، وشغل نفسه بذلك، وتفرد به في منزله. وينقل ابن شهر آشوب:

وإن بعض تلامذته دخل يومًا على الإمام الحسن العسكري (ع)، فقال له أبو محمد (ع): أما فيكم رجل رشيد يردع أستاذكم الكندي فما أخذ فيه من تشاغله بالقرآن؟

فقال التلميذ: نحن من تلامذته كيف يجوز منا الاعتراض عليه في هذا أو في غيره؟

فقال أبو محمد (ع): أتؤدي إليه ما ألقيه إليك؟

قال: نعم،

قال: فصر إليه، وتلطف في مؤانسته ومعونته على ما هو بسبيله، فإذا وقعت الأنسة في ذلك فقل: قد حضرتني مسألة أسألك عنها، فإنه يستدعي ذلك منك، فقل له: إن أتاك هذا المتكلم بهذا القرآن هل يجوز أن يكون مراده بما تكلم به منه غير المعاني التي قد ظننتها أنك ذهبت إليها؟ فإنه سيقول إنه من الجائز؛ لأنه رجل يفهم إذا سمع.

فإذا أوجب ذلك فقل له: فما يدريك لعله قد أراد غير الذي ذهبت أنت إليه، فتكون واضعًا لغير معانيه.

فصار الرجل إلى الكندي وتلطف إلى أن ألقى عليه هذه المسألة،

فقال له: أعد عليّ !

فأعاد عليه، فتفكر في نفسه، ورأى ذلك محتملًا في اللغة، وسائغًا في النظر فقال: أقسمت عليك إلا أخبرتني من أين لك؟

فقال: إنه شيء عرض بقلبي فأوردته عليك.

فقال: كلا، ما مثلك من اهتدى إلى هذا ولا من بلغ هذه المنزلة فعرفني من أين لك هذا؟

فقال: أمرني به أبو محمد (ع).

فقال: الآن جئت به، وما كان ليخرج مثل هذا إلا من ذلك البيت، ثم إنه دعا بالنار وأحرق جميع ما كان ألفه.

ولرد الأفكار والعقائد المعارضة لا بد للمتكلم من تجزئة استدلال المخاطب وتقسيمه، بحيث يرد على كل قسم بمفرده، وبالتالي يكون قد رد عقائد المخاطب وأفكاره. وهذا ما يسدّ كل المنافذ أمام المخاطب، فلا يمكنه الفرار من التسليم للمتكلم؛ فتبطل بذلك أفكار المخاطب وشبهاته.

وتوجد نماذج عدة على هذا المنهج وردت في الآيات الكريمة والروايات الشريفة. ففي سورة الأنعام استخدم القرآن الكريم هذا المنهج لرد بعض العقائد الخرافية من تحريم بعض الحيوانات. فقد قال عز من قائل:

﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا ۚ كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٤٢﴾ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[1].

---

(1) سورة الأنعام: الآيتان 142ـ144.

وفي هذه الآيات يمكن تقسيم دعوى المشركين إلى أقسام، ونجيب على كل قسم منها:

هل الحرمة من جهة كونها ذكورًا؟ فإن قبلنا بها، فهذا يعني حرمة كل الحيوانات الذكور، وهو لازم باطل.

أم الحرمة من جهة كونها إناثًا؟ فإن قبلنا بها، فهذا يعني حرمة كل الحيوانات الإناث، وهو لازم باطل.

أم أن الحرمة بسبب ما اشتمل عليه الرحم من ذكر أو أنثى؟ فيلزم أن تكون كل الحيوانات حرام، وهذا بدوره لازم باطل.

أم أن علة الحرمة قد ذكرها الله تعالى؟ وهذا باطل أيضًا؛ لأن المشركين لم ينالوا شيئا من الله تعالى.

وبناء عليه، تبطل كل أبعاد المسألة واحتمالاتها. فيثبت أنه لا حيوان حرام إلا ما أخبرنا الله تعالى عنه[1].

ويوجد نموذج آخر على هذا المنهج وهو مناظرة النبي (ص) مع المسيحيين الذين قالوا إن المسيح هو ابن الله وهو متحد مع الله ـ جل تعالى عن ذلك ـ. وفي مقام الجواب، حلل رسول الله (ص) كل أبعاد اعتقادهم ثم أجابهم (ص) عنها، فلم يكن من المسيحيين إلا أن سكتوا متحيرين، فقد ورد في الرواية:

«ثُمَّ أقبَلَ (ص) عَلَى النَّصارى، فَقالَ (ص) لَهُم: وأنتُم قُلتُم: إنَّ القَديمَ عَزَّوجَلَّ اتَّحَدَ بِالمَسيحِ ابنِهِ، فَمَا الَّذى أرَدتُموهُ بِهذَا القَولِ؟ أرَدتُم أنَّ القَديمَ صارَ مُحدَثًا لِوُجودِ هذَا المُحدَثِ الَّذى هُوَ عيسى؟ أو المُحدَثُ، الَّذى هُوَ عيسى صارَ قَديمًا لِوُجودِ القَديم الَّذى هُوَ اللّهُ؟ أومَعنى قَولِكم: إنَّهُ اتَّحَدَ بِهِ، أنَّهُ اختَصَّهُ بِكرامَةٍ لَم يكرِم بِها أحَدًا سِواهُ؟

(1) انظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج2، ص136ـ137.

فَإِن أَرَدتُم أَنَّ القَديمَ صارَ مُحدَثًا فَقَد أبطَلتُم، لِأَنَّ القَديمَ مُحالٌ أن ينقَلِبَ فَيصيرَ مُحدَثًا، وإن أَرَدتُم أنَّ المُحدَثَ صارَ قَديما فَقَد أحَلتُم، لِأَنَّ المُحدَثَ أيضا مُحالٌ أن يصيرَ قَديما. وإن أرَدتُم أَنَّهُ اتَّحَدَ بِهِ بِأَنَّهُ اختَصَّهُ وَاصطَفاهُ عَلى سائِرِ عِبادِهِ، فَقَد أقرَرتُم بِحُدوثِ عيسى، وبِحُدوثِ المَعنَى الَّذِي اتَّحَدَ بِهِ مِن أجلِهِ، لِأَنَّهُ إذا كانَ عيسى مُحدَثًا وكانَ اللّهُ اتَّحَدَ بِهِ بِأَن أحدَثَ بِهِ مَعنًى صارَ بِهِ أكرَمَ الخَلقِ عِندَهُ فَقَد صارَ عيسى وذلِكَ المَعنى مُحدَثَينِ، وهذا خِلافُ ما بَدَأتُم تَقولونَهُ»[1].

(1) الطبرسي، الاحتجاج، ج1، ص31.

كل علم يحتاج إلى مجموعة من المباني والمناهج التي يُبحث عنها في علم آخر. على سبيل المثال، نجد أنه يُبحث عن منهج الفلسفة في علم المنطق، وعن منهج الفقه في علم الأصول وعن منهج العلوم التجريبية في فلسفة العلم. بناء عليه، لا بد من بحث منهج علم الكلام في علم آخر. ولا يخفى أن علم الكلام يحتوي على بعض المباحث المنطقية والأصولية، إلا أنه يحتوي أيضًا على بعض المباحث المختصة به. لذا لا بد من دراسة هذه المباحث وبحثها في علم آخر جديد.

والكتاب الذي بين يديك يسعى لطرح هذا النوع من المباحث التي تفتقر إليها الساحة العلمية، في محاولة لاستئناف البحث في القواعد المنهجية لعلم الكلام الإسلامي.

المؤلف
من المقدمة

Islamic Kalām
A Study in Methodological Rules

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought
THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-0806

بالتعاون مع:

مؤسسة دراسة وتدوين
الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية
(سمت)

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بناية ماميا، ط٥ - خلف الفانتزي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com